Die psychologischen Grundlagen der Yogapraxis

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen Philosophischen Fakultät
der Eberhard-Karls-Universität
zu Tübingen
vorgelegt von

Richard Rösel
aus Frankfurt a. M.

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart
1928

Dekan: Prof. Dr. O. Kroh,

Referent: Prof. Dr. T. K. Oesterreich.

Tag des Colloquiums: 20. Mai 1927.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Eine erweiterte Ausgabe dieser Dissertation erschien im Verlag von W. Kohlhammer in Stuttgart.

V. Pratyahāra.

Pratyāhāra ist das Einziehen der Sinnesorgane[3]), das Zurückziehen der Sinne von den Sinnesobjekten[4]). Es ist selbstverständlich, dass eine richtige Konzentration und Meditation, wie sie der Yoga fordert, erst dann zustande kommen können, wenn die Aufmerksamkeit durch die Sinneswahrnehmungen nicht mehr abgelenkt wird, sondern die Sinne eingezogen werden „wie die Schildkröte ihre Glieder einzieht“[5]). So sagt denn das Yogasūtra:

„Wenn die Sinnesorgane, unter Aufhebung ihrer Verbindung mit den ihnen entsprechenden Objekten, gleichsam die Natur des Citta nachahmen[6]), so ist dies das Einziehen der Organe“[7]).

Die Gheraṇḍasaṃhitā äussert sich folgendermassen:

„Wohin auch immer der bewegliche, unbeständige Geist abschweift, man lenke ihn von dort ab und bringe ihn unter seine eigene Botmässigkeit.

Wohin auch immer der Blick sich richtet, dorthin eilt der Geist. Daher ziehe man ihn zurück und bringe ihn unter seine eigene Botmässigkeit.

---

1) s. o. S. 51.

2) Moll S. 49.

3) Deussen I 3, S. 567.

4) Garbe S. 44.

5) Kṣurikā-Up. 3; Yogatattva-Up. 12 (Deussen I 2, S. 348).

6) d. h. wie dieses im Innern weilen, ohne sich mit den Dingen und ihren Verhältnissen zu berühren (Deussen I 3, S. 568).

7) Y.-S. II, 54 (Deussen I 3, S. 528).

Hervorheben oder Verdunkeln, lieblich Anzuhörendes oder Furcht Bereitendes — man lenke den Geist davon ab . . .

Was kalt oder auch warm ist, wenn man in Berührung damit tritt — man ziehe den Geist davon zurück . . .

An welchen Düften der Geist hängt, an Wohlriechendem oder Übelriechendem, man ziehe ihn davon zurück . . .

Wenn der Geist sich irgendeinem Schmecken, von Süssem, Sauerem, Bitterem usw. zuwendet, so ziehe man ihn davon zurück und bringe ihn unter seine eigene Botmässigkeit“ [1]).

„In Yama und Niyama liegt der Keim der Konzentration, durch Āsana und Prāṇāyāma spriesst sie empor, durch Pratyāhāra gelangt sie zur Blüte; in den drei folgenden, den inneren Übungen, reift ihre Frucht“ [2]). —

VI. Dhāraṇa.

Durch Pratyāhāra, die Vorübung von Dhāraṇā, ist die letzte Verbindung der Sinne mit der Aussenwelt gelöst worden. Nachdem dies gelungen ist, lenkt nichts mehr die Aufmerksamkeit des Yogin von den Konzentrationen ab, die sich jetzt nur noch auf ein rein geistiges Verhalten, nämlich auf das Citta beziehen. Der Puruṣa selbst, oder wie wir heute sagen würden, das (reine) Ich, wird nicht berührt, er ist unveränderlich. Er soll nun von allem befreit werden, was der Erlösung noch im Wege steht, d. h. vom Citta. Hatten die früheren Übungen den Zweck, zuerst den Körper zu reinigen und dann nach und nach das Ich vom Körperbewusstsein abzulösen, so verfolgt jetzt Dhāraṇā den Zweck, das Citta zu „binden“, was durch Fixieren der Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Punkt geschieht, „welcher ihm (dem Citta) nicht mehr erlaubt, wie bisher zügellos umherzuschweifen“ [3]).

Das Yogasūtra sagt hierüber:

„Die Bindung des Citta an einen Ort ist die Fesselung (Dhāraṇā)“ [4]).

---

1) Gh. IV, 2—7 (Schmidt S. 260 f.).
2) Bhojarāja am Schluss von Pāda III (nach Garbe S. 44).
3) Deussen I 3, S. 568.
4) Y.-S. III, 1 (Deussen I 3, S. 528).

Der Kommentar fügt hinzu:

„Binding of the mind-stuff (= Citta), only in so far as it is a fluctuation, to the navel- or to the heart-lotus or to the light within the head or to the tip of the nose or the tip of the tongue or to other places of the same kind or to an external object, — this is fixed-attention“ [1]).

Es wird hier also von einem Fixieren verschiedener Stellen des Körpers gesprochen, von einem Fixieren des Nabels, der Nasenspitze, der Zungenspitze, des Lichtes innerhalb des Kopfes und schliesslich des Herz-Lotus. Die ganze Aufmerksamkeit des Yogin wird somit auf einen Punkt gezogen, dessen Lage an sich von untergeordneter Bedeutung ist. Immerhin scheint vor allem die Fixierung des Herz-Lotus (Anāhata-Cakra [2])) und dann noch die Konzentration auf die mit den Cakras verbundenen Tattvas [3]) eine grosse Rolle zu spielen. Die dahingehenden Übungen sind die bereits oben erwähnten Dhāraṇā-Mudrās, die in mancher Hinsicht ja zu Mudrā gerechnet werden könnten (die ihnen verwandten Yoni-Mudrā und Ṣāmbhavī-Mudrā habe ich dort angeführt [4])), die jedoch andererseits auch wieder zu Dhāraṇā gehören, da sie eine Fixierung des Denkens (des Citta) [und des Atems, der hier aber nur von untergeordneter Bedeutung ist] auf ganz bestimmte Vorstellungskomplexe angeben, und zwar zugleich auf gewisse Farben, Formen, Buchstaben, bzw. Laut-Symbole und Gottheiten [5]).

In der Gheraṇḍasaṃhitā werden folgende Dhāraṇā-Mudrās angegeben:

Pārthivī-Dhāraṇā-Mudrā:

„The Pṛithivī-Tattva has the colour of orpiment (yellow), the letter la [6]) is its secret symbol or seed, its form is four-sided,

1) The Yoga-System of Patañjali, embracing the Comment. Transl. by J. H. Woods, S. 203.

2) s. o. „Mudrā“.

3) s. o. S. 27 bes. Anm. 1.

4) s. o. „Mudrā“.

5) Die Dhāraṇā-Mudrās bilden eine Einheit, sowohl in der Art ihrer ganzen Zusammensetzung, als auch deswegen, weil sie sich auf die 5 Tattvas beziehen. Letzteres trennt sie von Yoni-Mudrā und Ṣāmbhavī-Mudra.

6) Jedem der Blütenblätter der Lotusblumen (Cakras) ist ein Buchstaben des Saṃskṛtalphabetes zugeteilt. Die Anzahl der Blätter einer Lotusblume entspricht der Anzahl, bzw. Anordnung der benachbarten Nāḍīs (Avalon S. 17, 167f.)

and Brahmā is its presiding deity. Place this Tattva in the heart, and fix by Kumbhaka the Prāṇa-Vāyus[1]) and the Citta there for the period of five Ghaṭikās (2 1/2 hours). This is called Adhodhāvaṇa. By this, one conquers the Earth and no earthy elements can injure him; and it causes steadiness" [2]).

Āmbhasī-Dhāraṇā-Mudrā:

„Einer Muschel oder dem Monde ähnlich, weiss wie Jasmin, hinreichend glänzend, mit dem Buchstaben v als dem Symbol ihres Nekters versehen, immer in Verbindung mit Viṣṇu — so ist das Wesen (der Āmbhasī). Wenn man dabei fünf Ghaṭikās den Atem samt dem Denken verborgen festhält, so ist das die Āmbhasī-Dhāraṇā, die unerträgliche Qualen und Sünden fortnimmt.

Der Yoga-Kenner, der diese höchste Āmbhasī-Dhāraṇā versteht, findet selbst in tiefem, grausigem Wasser keineswegs den Tod" [3]).

Āgneyī-Dhāraṇā-Mudrā:

„Was sich am Nabel befindet, einem Indragopa[4]) (an Farbe) gleicht, als Symbol r hat, Dreiecksgestalt besitzt, aus Glut besteht, leuchtend, rot, mit Rudra verbunden ist und Vollendung verleiht, in diesem Tattva halte man den Atem samt dem Denken fünf Ghaṭikās verborgen an: das ist die Feuer-Dhāraṇā, die die tiefe Furcht vor dem Todesgotte beseitigt.

Wenn der Adept in brennendes, flammendes Feuer fällt, bleibt er dank dieser Mudrā am Leben und wird nicht des Todes teilhaftig" [5]).

Vāyavī-Dhāraṇā-Mudrā:

Was (an Farbe) einer Menge schwarzer Augensalbe gleicht, von rauchfarbigem Aussehen ist, aus Sattva[6]) besteht, den Buchstaben y (als Symbol) besitzt und als (Schutz-) Gottheit Īśvara hat, in diesem Tattva halte man den Atem samt dem Denken

---

1) = Atem.

2) Gh. III, 70 (Schmidt S. 257), Abb. 65. — Ferner vgl. man hierzu das Ṣaṭcakra-Nirūpana 5 (Avalon, Übersetzungsteil S. 16 f.) und die Abb. (Avalon, Einleitung S. 117).

3) Gh. III, 72, 73 (Schmidt S. 258), Abb. 66. — Vgl. Ṣaṭcakra-Nir. 15 (Avalon, Übersetzungsteil S. 41 ff.), und Abb. (Avalon, Einl. S. 144).

4) Coccinella = Leuchtkäfer.

5) Gh. III, 75, 76 (Schmidt S. 258), Abb. 67. — Ṣaṭcakra-Nir. 19, 20 (Avalon, Übersetzungsteil S. 48 ff.), und Abb. (Avalon, Einl. S. 233).

6) Vgl. o. S. 32, Anm. 1.

fünf Ghaṭikās verborgen an. Das ist die Vāyavī-Dhāraṇā, die (den Adepten) in der Luft wandeln macht.

Diese höchste Mudrā aber vernichtet Alter und Tod; man stirbt nicht vom Winde: sie ist die Spenderin des Wandelns in der Luft“ [1]).

Ākāśī-Dhāraṇā-Mudrā:

„Was dem trefflichen, reinen Wasser im Meere gleicht, den hohen Glanz des Himmels hat, als Gottheit den Sadāśiva und als Symbol den Laut h besitzt, in diesem Tattva halte man den Atem samt dem Denken fünf Ghaṭikās verborgen an. Damit vollbringt man die Ather-Dhāraṇā, die die Torflügel zur Erlösung sich öffnen macht.

Wer die Mudrā Ākāśī-Dhāraṇā kennt, der ist ein Yoga-Kenner; zu ihm kommt der Tod nicht, und (selbst) beim Weltuntergang gerät er nicht in Verlegenheit“ [2]). —

VII. Dhyāna.

Man könnte die soeben angeführten Übungen, die Dhāraṇā-Mudrās, statt zu dem Aṅga Dhāraṇā, auch zu Dhyāna zählen, das ja Betrachtung (Meditation) dessen ist, auf das durch Dhāraṇā das Citta fixiert wurde. Nun sind aber Dhāraṇā und Dhyāna psychologisch nur schwer voneinander zu trennen, sodass man die Dhāraṇā-Mudrās ruhig bei Dhāraṇā belassen kann. In der Praxis ist die Trennung sozusagen überhaupt nicht vorhanden, denn die Fixierung der Aufmerksamkeit auf einen Punkt geht ja unmittelbar über in eine Betrachtung dieses Punktes, wenn die Aufmerksamkeit nicht gleich wieder abirren soll. Die Trennung zwischen Dhāraṇā und Dhyāna ist also mehr begrifflicher Art. Aus diesem Grunde will ich sie auch vereint, und zwar dann gleich zusammen mit Samādhi besprechen, nachdem zuvor die betreffenden Texte angeführt worden sind. Der enge Zusammenhang von Dhāraṇā und Dhyāna zeigt sich denn auch in den Texten, wie z. B. dem Yogasūtra, wo es über Dhāraṇā heisst:

---

1) Gh. III, 77, 78 (Schmidt S. 258), Abb. 68. — Ṣaṭcakra-Nir. 22, 23 (Avalon, Übersetzungsteil S. 53 ff.), und Abb. (Avalon, Übersetzungsteil S. 1.)

2) Gh. III, 80, 81 (Schmidt S. 259), Anm. 69. — Ṣaṭcakra-Nir. 28, 29 (Avalon, Übersetzungsteil S. 66 ff.), und Abb. (Übersetzungsteil S. 61).

„Die Bindung des Citta an einen Ort ist die Fesselung (Dhāraṇā)", und über Dhyāna:

„Dabei erfolgt als Richtung des Vorstellungsvermögens auf einen Punkt die Meditation (Dhyāna)" [1]).

Ganz anderer Art ist die Meditation, die die Gheraṇḍasaṃhitā für Dhyāna gibt:

„Man stelle sich im Herzen seines eigenen Leibes das trefflichste Nektarmeer vor, in dessen Mitte aber eine Insel aus Perlen, deren Sand aus schönen Edelsteinen besteht;

In allen vier Himmelsgegenden einen mit vielen Blüten bedeckten Nīpa-Baum [2]), und dass sie von einer Menge von Nīpa-Hainen wie mit einem Walle umgeben sei;

Mitten darunter stelle sich der Yogin einen herzerfreuenden Wunschbaum vor mit vier Zweigen, die den vier Veden entsprechen, beständig von Blüten und Früchten bedeckt.

Bienen summen dort und Kokilas singen. Dort stelle er sich beharrlich einen Pavillon aus kostbaren Edelsteinen vor.

Darinnen aber sei nach der Vorstellung des Yogin ein überaus reizendes Ruhebett, und dort stelle er sich seine Schutzgottheit vor, eine Kontemplation, wie sie ihm von seinem Lehrer gesagt worden ist.

Wie die Gestalt dieses Gottes ist, wie sein Schmuck und sein Vehikel, darüber denkt er beständig nach: das kennt man als Sthūla-Dhyāna.

An dem Pericarpium in einem tausendblättrigen Lotus denke man sich einen mit zwölf Deckblättern versehenen Lotus . . .

von weisser Farbe, grosser Leuchtkraft und mit den zwölf Symbolen ha, sa, kṣa, ma, la, va, ra, yu, ha, sa, kha und phre der Reihe nach beschrieben.

Darinnen aber, am Pericarpium, sei ein Linienhaus (Dreieck) a, ka, kha mit den drei Ecken ha, la, kṣa und dadrin steht Om [3]).

Dort stelle man sich den Lehrer als Gott vor, mit zwei Armen und drei Augen . . .

---

1) Y.-S. III, 1, 2 (Deussen I 3, S. 528).

2) Nauclea Kadamba.

3) Über diese Silbe vgl. S. 66 f.

. . . Auf Grund der Vorstellung eines solchen Lehrers ergibt sich das Sthūla-Dhyāna“ [1]).

Und schliesslich:

„Das seinem Wesen nach in Om bestehende Licht zwischen den Brauen [2]), oberhalb des Manas, betrachte man als mit Flammenreihen verbunden, das ist eben Tejodhyāna“ [3]).

Es wurde in dem letzten Vers ein Punkt erwähnt, der bei der Meditation, und zwar schon von jeher, die grösste Rolle gespielt hat, nämlich die uralte heilige Silbe Om. Die Meditation über die Silbe Om, die ihrem Wesen nach ganz anderer Art ist wie die vorhergehende, ist bereits in den Upaniṣaden reichlich vertreten [4]), wo sie oft direkt dem Veda-Wissen gleichgesetzt, ja über es gestellt wird. Der Grund, dass diese mystische Silbe zu so grosser Bedeutung gelangte [5]), ist wohl darin zu suchen, dass sie eben durch ihre Unbestimmtheit, durch das Fehlen eines bestimmten einzelnen, damit verknüpften Wortsinnes [6]), am besten geeignet schien, als Symbol für das Brahman zu dienen [7]). Es blieb aber nicht bei dieser einfachen Form, sondern die Silbe wurde dann in 3 Laute zerlegt, in a, u und m (3 Moren), denen dann noch ein vierter, „Mora-loser“ Teil folgt, auch als „Spitze des Om-Lautes“ oder als „3 1/2 te Mora“ bezeichnet [8]). Dieser Halbmora wurde die grösste Bedeutung zugeschrieben, da sie als [schon nicht mehr gesprochener, sondern gedachter] Nachhall des m bereits über das selbst symbolisch [als Laut] Darstellbare noch hinausging und so das Unaussprechliche durch Schweigen am besten ausdrücken konnte. Die Dhyānabindu-Upaniṣad sagt darüber:

---

1) Gh. V, 2, 3, 5—11, 13, 14 (Schmidt S. 276 f.).

2) = Ājñā-Cakra.

3) Gh. VI, 18 (Schmidt S. 277).

4) s. Deussen I 2, S. 349 f.; vgl. auch Hauer S. 180 f.

5) Bekanntlich spielt sie noch heute eine wichtige Rolle, es sei nur an das bekannte „Oṃ maṇi padme huṃ“ des Lamaismus erinnert.

6) Für die vielseitige Bedeutung andererseits von Om s. z. B. Deussen, 60 Up. Index S. 910.

7) Deussen I 2, S. 350 f. Die Spekulation über Om wucherte im Laufe der Zeit immer noch weiter.

8) Deussen I 2, S. 349 f.

„Höher ist als die Grundsilbe
Der Punkt, höher als er der Hall[1]);
Die Silbe mit dem Laut schwindet, —
Lautlos die höchste Stätte ist“[2]).

Das Yogasūtra äussert sich über Om (ohne die Moren):

„Ihn (Īśvara)[3]) bezeichnend ist der heilige Laut Om.

Diesen zu murmeln und seinen Sinn zu überdenken (ist zur Erlangung des bewussten Samādhi förderlich).

Daraus (aus der Meditation des Om-Lautes) geht ferner auch hervor Erlangung der Innenwahrnehmung und Beseitigung der Hindernisse (welche der Beruhigung des Citta entgegenstehen)“[4]).

Noch eine weitere Übung ist von Bedeutung. Nicht allein die Om-Meditation vermag zu Samādhi zu führen, sondern auch die Versenkung in den sog. Nāda, einen im eigenen Innern ertönenden, mystischen Laut. Während das Yogasūtra die Om-Meditation empfiehlt, gibt die Haṭhayogapradīpikā folgendes an:

„Der Yogin halte die Ohren mit den Händen zu, und wenn er einen Laut hört, so konzentriere er seinen Geist darauf, bis er selbst unbeweglich wird.

Dieser Nāda, in den man sich versenkt, schliesst jeden äusseren Laut aus . . .

Zu Anfang der Übung wird ein lauter, verschiedenartiger Nāda vernommen, dann bei fortgesetzter Übung ein feinerer und feinerer.

Zuerst klingt es wie vom Meere, von einer Wolke (d. h. Donner), einer grossen Trommel und einem Jharjhara, in der Mitte wie von einem Mardala, einer Muschel, einer Glocke, einem Kāhala;

---

1) „Die Halbmora . . . wird repräsentiert durch den Punkt, . . . und klingt nach in dem Nachhall, dem tonlosen m-Laute, welcher . . . vollkommen lautlos ist“ (Deussen I 2, S. 350). Es scheint dies die ursprüngliche Auffassung zu sein, andere Darlegungen über den Nachhall sind z. T. sehr unbeholfen.

2) Deussen I 2, S. 351.

3) = Gott.

4) Y.-S. I, 27--29 (Deussen I 3, S. 515 f.).

Endlich wie der Ton eines Glöckchens, eines Rohres, einer Laute, einer Biene[1]). Diese mannigfachen Laute hört man in der Mitte des Körpers.

Auf welchen Laut auch immer sich der Geist zuerst richte, in den soll er sich ganz versenken . . .

Durch die Bande des Nāda gefesselt, legt der Geist seine Unruhe ab und gelangt zu vollkommener Unbeweglichkeit . . ."[2]).

Die Versenkung in den Nāda ist hier „nur eine, wenn auch die letzte Stufe zur Erlösung. Diese ist vollbracht, wenn vollständige Stille eingetreten ist, wenn selbst der Nāda aufgehört, in den sich das Bewusstsein versenkt hat, mit dem es gewissermassen identisch geworden ist. Denn selbst das Hören des Nāda würde immer noch die Tätigkeit des Bewusstseins voraussetzen; und das Bewusstsein muss vollständig untätig sein, es muss ‚vernichtet' werden"[3]).

Im Yogasūtra führt also die Konzentration bzw. Meditation eines (aktiv) vorgestellten Lautes zu Samādhi, während in der Haṭhayogapr. dies durch ein (passives) Hinhören auf die im Innern ertönenden Laute[4]) und Meditieren darüber geschieht. Dass beide Methoden zu Samādhi führen können, ist gut möglich, denn bei beiden verliert sich das Bewusstsein in einen Laut, die Vorstellungen verschwinden und der Tiefschlaf kann eintreten. —

VIII. Samādhi.

Samādhi nun, das letzte Glied der Aṅga-Reihe, stellt den Gipfelpunkt des Yoga dar. Die Aufmerksamkeit und das Bewusstsein überhaupt, durch Pratyāhāra von der Aussenwelt losgelöst, durch Dhāraṇā auf einen Punkt konzentriert und dann

---

1) Schon in der Maitrāyana-Up. VI, 22 (Deussen, 60 Up. S. 345 f.) werden derartige Töne erwähnt.

2) H. IV, 82—86, 89, 92.

3) Walter S. XXVIII.

4) Man könnte hier vielleicht an Halluzinationen, wie das Ohrenklingen oder dgl. denken; diese Geräusche können durch Suggestion sehr leicht zustande kommen. Als Symbol des Brahman gilt u. a. das Ohrensausen, so heisst es in der Chāndogya-Up. z. B.: „Seine (des Brahman) Hörung ist, dass wenn man sich die Ohren zuhält, man gleichsam ein Gesumme hört, so als wäre es ein Sausen wie von einem Feuer, das brennt. Dieses soll man verehren als seine Hörung" (Deussen I 2, S. 106).

in Dhyāna in tiefer Meditation verharrend, sie gelangen schliesslich in Samādhi zur Ruhe.

Es gibt, wie es sich schon bei Dhyāna zeigte, so auch hier in Samādhi zwei Arten von Samādhi-Zuständen; wie sich dort das Meditieren über die Silbe Om bzw. den Nāda schied von dem über bestimmte Bilder und eine Gottheit, so steht auch in Samādhi auf der einen Seite das Kaivalya, die Isolation, und auf der anderen die Vereinigung mit einem Gotte oder der Gottheit. Ausserdem gibt es noch Übergänge vom ersten zum zweiten. Eigentlich besteht das Kaivalya in der Trennung des Puruṣa von allem übrigen, doch ist in der Praxis oft „die Idee des Vedānta durchgedrungen, wo die Vereinigung oder Auflösung der individuellen Seele (Ātman) in das reinste Sein . . ., in das Brahman, Erlösung bedeutet[1]). Nur tritt statt des unpersönlichen Brahman als höchstes Wesen eine der grossen Gottheiten ein, Viṣṇu, Kṛṣṇa, Durgā und vor allem Śiva. Die Vereinigung mit dieser seiner erkorenen Gottheit ist des Yogin letztes und endgültiges Erlösungsglück . . . So ist aus dem ursprünglichen Begriff des Kaivalya als Trennung, der der Vereinigung geworden, der in den Yogabegriff hineingetragen wurde“ [2]).

Auf das reine Kaivalya im Sinne der Isolation des Puruṣa beziehen sich die Worte des Yogasūtra:

„Für den, welcher die Verschiedenheit (des Puruṣa vom Citta) erkennt, schwindet der Wahn, dass es (das Citta) der Ātman sei. Dann wird das Citta, durch diese Unterscheidung in Fluss gebracht, den Bergabhang der Erlösung hinabströmen“ [3]).

In Samādhi selbst gibt es ferner zwei voneinander unterschiedene Stufen, den „bewussten“ (saṃprajñāta) und den „unbewussten“ (asaṃprajñāta) Samādhi[4]). Der erstere ist noch mit

---

1) So unterschied sich der Yoga vom Sāṃkhya vor allem auch durch die Idee des Īśvara, der allerdings nur ein Puruṣa ist, nur graduell, nicht essentiell von den anderen Puruṣas verschieden (Garbe S. 50). Eine Weiterentwicklung des Īśvara zur Gottheit theistischer oder panentheistischer Prägung lag dann nahe.

2) Sanātana-Dharma S. 183.

3) Y.-S. IV, 24, 25 (Deussen I 3, S. 542).

4) Garbe S. 44; Deussen I 3, S. 572.

den Vṛttis bzw. den Kleśas [1]), die ja dem Citta angehören, behaftet. Im Yogasūtra heisst es über diesen Zustand:

„Wenn begleitet von Zweifel, Bedenken, Freude und Egoismus, ist er (der Samādhi) ein bewusster (saṃprajñāta, savīja)“ [2]).

Die Reste der Kleśas und Vṛttis müssen beseitigt werden, damit der zweite, höhere Zustand eintreten kann:

„Der andere hingegen (der unbewusste, asaṃprajñāta, nirvīja Samādhi), welcher die Übung in dem Vorstellen der Beruhigung zur Voraussetzung hat, hat die Charaktereigenschaften (Kleśas und Vṛttis) als Rückstand (von sich abgestreift)“ [3]).

Erst im Asaṃprajñāta-Samādhi, nachdem die letzten Reste des Citta durch die Vorstellung seiner Beruhigung verschwunden sind, ist der Puruṣa endgültig von allem frei geworden, er ist „keimlos“ (nirvīja).

„Dann ist, wegen der Unendlichkeit seines von allen Hindernissen und Flecken befreiten Wissens, alles sonst zu Erkennende ohne Bedeutung“ [4]).

Das Kaivalya ist eingetreten, und auch die Guṇas [5]) haben den Puruṣa verlassen:

„Die Rückströmung der von den Zwecken des Puruṣa freien Guṇas ist die Absolutheit (Kaivalya), oder auch sie ist die in ihrer eigenen Natur verharrende Kraft des Geistes“ [6]).

„Dann wird erreicht das Bestehen des Sehers (des Puruṣa) in seiner eigenen Natur“ [7]).

Das Yogasūtra macht übrigens einen Unterschied zwischen Denen, die von Natur aus eine Veranlagung zum (bewussten) Samādhi in sich tragen kraft ihrer Verdienste in früheren Erdenleben, und den anderen, bei denen dies nicht der Fall ist. Über die Ersteren heisst es:

---

1) s. o. die Einleitung.
2) Y.-S. I, 17 (Deussen I 3, S. 514).
3) Y.-S. I, 18 (Deussen I 3, S. 514).
4) Y.-S. IV, 30 (Deussen S. 542).
5) s. o. S. 32, Anm. 1.
6) Y.-S. IV, 33 (Deussen S. 543).
7) Y.-S. I, 3 (Deussen S. 511).

„(Der bewusste Samādhi) hat die Entstehung als Ursache (= ist von Geburt an vorhanden) bei den Körpererhabenen [1]), in der Prakṛti Aufgehenden“ [2]).

Die letzteren müssen durch Vertrauen auf den Lehrer, Energie usw. das Fehlende ihrer diesbezüglichen Veranlagung zu ersetzen suchen, um den Samādhi zu erlangen:

„Bei den anderen setzt er (der bewusste Samādhi) voraus: Vertrauen, Kraft, Gedächtnis und Bewusstsein des (als Ziel vorschwebenden) Samādhi“ [3]).

Doch durch starkes Wollen kann das hohe Ziel ebenfalls erreicht werden:

„Den (durch die genannten Mittel) heftig Anstürmenden ist er (der bewusste Samādhi) nahe“ [4]). —

Der vorhin angeführten Auffassung vom Kaivalya steht, wie erwähnt, die einer Vereinigung gegenüber, vorerst ganz allgemein eine solche mit dem Objekte der Betrachtung:

„Diese (die Meditation), wenn sie nur das Objekt widerspiegelt und gleichsam der eigenen Natur ledig ist, heisst Versenkung“ [5]).

„Sind die Funktionen des Citta unterdrückt, so erfolgt, wie für einen klaren Kristall, bei Erkenner, Erkennen und Erkenntnisobjekt als das Aufgehen in dem letzteren und das Durchdrungenwerden von ihm die Samāpatti (Erhebung)“ [6]).

Bestimmter gefasst sind schon die folgenden Verse:

„Oder auch aus der Hingebung an Gott (welche ebenso wie die vorgenannten Mittel die Erlangung des bewussten Samādhi fördert)“ [7]).

Und in der Gheraṇḍasaṃhitā:

„Nachdem man die Ṣāmbhavī-Mudrā [8]) vorgenommen hat, bringe man den Ātman zur Perzeption; und nachdem man Brahma

---

1) Vgl. Y.-S. III, 43 (Deussen S. 533 f.).
2) Y.-S. I, 19 (Deussen S. 514).
3) Y.-S. I, 20 (Deussen S. 515).
4) Y.-S. I, 21 (Deussen I 3, S. 515).
5) Y.-S. III, 3 (Deussen S. 528).
6) Y.-S. I, 41 (Deussen S. 517).
7) Y.-S. I, 23 (Deussen S. 515).
8) s. o. „Mudrā“.

als in einem Punkte bestehend[1]) erblickt hat, richte man den Geist darauf“ [2]).

„Nachdem man ganz Wonne geworden ist, stelle man sich Einssein mit Brahma vor und Zweitlosigkeit in dem Gedanken ‘Ich bin Brahma’. Dadurch ergibt sich Samādhi“ [3]).

Ganz anders geartet als die letztere „Einswerdung“, die streng vedāntistisch gehalten ist, ist die folgende, die, wie schon ihr Name „Bhaktiyoga-Samādhi“ sagt, im Geiste der Bhakti gehalten ist.

„In seinem Herzen meditiere man über die Wesenheit seiner Schutzgottheit, und stelle sich vermittelst liebevoller Versenkung vor, dass sie in höchstem Grade erquickend wirkt.

Unter Wonnetränen und -schauern ergibt sich dann Nichtexistenz der Zustände; daraus folgt Samādhi, und es folgt Manonmanī“ [4]).

Ganz ähnlich diesem Samādhi ist der Rasānandayoga-Samādhi:

„Nachdem man die Yoni-Mudrā [5]) fertiggebracht hat, ist man selbst aus Śakti zusammengesetzt, und wandelt im schönen Affekt der Liebe im Paramātman“ [6]).

Diese Art von Samādhi hat sich von dem ursprünglichen Kaivalya, der blossen Isolierung, weit entfernt uud tief in die Bhakti-Mystik hineingeführt. —

Wir wollen uns jetzt dem Samādhi zuwenden, der durch Versenkung in den Nāda erreicht werden soll.

In der Haṭhayogapradīpikā heisst es hierüber:

„Den Nāda der Muschel und der Dundubhi-Trommel hört der Yogin nimmer, (denn) durch die Unmanī [7]) wird der Körper sicher wie ein Stück Holz (d. h. er wird sehr bald kataleptisch)“, und über den Zustand des Erlösten:

---

1) Auch z. B. die Kabbalisten stellen Gott als Schöpfer gern unter dem Symbol eines Punktes dar, und zwar durch das punktförmige Jod des Tetragramms (Bischoff, Elemente der Kabbalah I, S. 172).

2) Gh. VII, 7 (Schmidt S. 279).

3) Gh. VII, 13 (Schmidt S. 279).

4) Gh. VII, 14, 15 (Schmidt S. 282). Manonmanī = Samādhi (Walter S. XXXII.

5) s. o. „Mudrā“.

6) Gh. VII, 12 (Schmidt S. 279).

7) = Samādhi (Walter S. XXX).

„Von allen Zuständen befreit, von allen Gedanken verlassen ist nun der Yogin gleich einem Toten, aber erlöst.

Der Yogin, der Samādhi erreicht hat, wird vom Tode nicht verzehrt, vom Karma nicht gequält und von keinem Anderen erreicht.

Der Yogin, der Samādhi erreicht hat, kennt weder Geruch, noch Geschmack, noch Farbe, noch Tastgefühl, noch Laut, noch sich selbst, noch einen Anderen.

Sein Geist schläft nicht, auch wacht er nicht, ist von Erinnerung und Vergessen befreit; . . .

Der Yogin, der Samādhi erreicht hat, kennt weder Kälte noch Wärme, weder Glück noch Unglück, weder Ehre noch Verachtung.

Wer gesund und im wachen Zustand gleich einem Schlafenden verweilt und weder ein- noch ausatmet, der ist sicher erlöst.

Der Yogin, der Samādhi erreicht hat, ist unverletzlich für alle Waffen, von Sterblichen nicht zu überwältigen, unangreifbar für Zauberei“ [1]).

Wird die endgültige Erlösung noch im körperlichen Zustand erreicht, so ist der Yogin zu einem Jīvanmukta, einem „Lebenderlösten“ geworden. Wohl „bleibt seine physische Natur (Prakṛti) dem Einwirken der Energien des Universum untertan“ [2]), doch ist er dem Wirken des Karma, dem Kreislauf der Geburten, für immer enthoben, und „er nimmt die Erlösung gleichsam als Antizipation in den sterblichen Leib hinein“ [3]). Übrigens ist auch im Vedānta der Jīvanmukta anzutreffen [4]). —

Ich will nun versuchen, das den letzten Aṅgas Zugrundeliegende im Zusammenhang darzulegen. Nachdem die Aufmerksamkeit von der Aussenwelt abgezogen worden war (Pratyāhāra), kam die Fixierung (Dhāraṇā) und darauf die Meditation (Dhyāna) zustande. Es spielt sich hier also ein doppelter Vorgang ab, der sich in der Mystik überall vorfindet. Murisier hat dies folgendermassen ausgedrückt: „Tout l'effort du mystique consistera d'une part à affaiblir ou à bannir les images «profanes», les affections «naturelles», d'autre part à fixer l'idée ou de préférence

1) H. IV, 106—113 (Walter S. 51 f.).
2) Sanātana-Dharma S. 57.
3) Ebda S. 183.
4) Vgl. Deussen I 3, S. 636 ff., 668 ff.

l'image concrète de la divinité, à fortifier l'émotion qui y adhère, jusqu'à ce qu'elle s'impose irrésistiblement à l'esprit et l'emplisse tout entier“ [1]). „Les exercices qui préparent ou accompagnent l'extase me paraissent pouvoir être répartis en deux catégories: Les uns sont plutôt négatifs, éliminatoires et à proprement parler ascétiques; amoindrir l'individu, faire le vide en lui, réduire le nombre de ses états simultanés et successifs ou en diminuer l'intensité, tel est leur but principal. Les autres sont positifs, assimilatoires, ils visent à renforcer l'idée religieuse, à la faire prévaloir et aboutissent directement à l'état de monoidéisme extatique“ [2]). Dieser Monoideismus ist ein ganz wesentlicher Punkt für das psychologische Verständnis dieser Zustände. Auch die Hypnose, die ja vielfach ähnliche Erscheinungen aufweist, kennt den Monoideismus, oder die sog. „Einengung des Bewusstseins, der Aufmerksamkeit“. Der Monoideismus kann auf verschiedene Weise zustande kommen, sei es durch lebhafte und intensive Vorstellung bestimmter Farben, Formen, Laute usw. [3]), sei es durch die ausschliessliche Vorstellung paradiesischer Gegenden, einer bestimmten Gottheit oder einzelner Symbole [4]), schliesslich auch durch das immerwährende Murmeln der Silbe Om und ihrer 3 1/2 Moren (und vor allem das gleichzeitige Konzentrieren darauf) [5]). Ebenso ist das angespannte Lauschen auf den inneren Ton [6]), der dann auch wirklich durch Autosuggestion zustande kommen mag, monoideistisch. Die beiden letzteren Mittel müssen in dieser Hinsicht ganz vorzüglich wirken, und nicht umsonst hat die „heilige Silbe Om“ ihren Ruf und ihre Anwendung von den ältesten Zeiten bis zum heutigen Tage bewahrt.

Durch den Monoideismus, der also durch intensive Imaginationen zustandekommen kann, die in der Mystik überhaupt eine grosse Rolle spielen [7]), tritt noch ein anderes Prinzip in Wirkung. Jene

---

1) Murisier, Les maladies du sentiment religieux, S. 43.
2) Murisier S. 45.
3) Vgl. o. die „Dhāraṇā-Mudrās“.
4) Vgl. „Dhyāna“.
5) s. o. „Dhyāna“.
6) den Nāda.
7) James, Die religiöse Erfahrung, S. 324. — Vgl. z. B. Exercitia Spirit. (ed. Meschler), S. 113, 176; Bischoff, Wunder der Kabbalah, S. 24.

Dinge, auf die man sich konzentrierte[1]), über die man meditierte, können schliesslich derart das Bewusstsein erfüllen, bzw. ausfüllen, dass man von einem „Einswerden" von Vorstellendem und Vorgestelltem, von Subjekt und Objekt, reden kann. Es ist darin die mystische Ekstase durchaus nicht etwas allein Dastehendes, sondern es kommt z. B. bei besonders hochbegabten Musikalischen vor, dass sie mit der Musik sich tatsächlich eins fühlen: es ist dies mehr als nur ein ausschliessliches Richten der Aufmerksamkeit auf die Musik unter Negieren von allem anderen, es ist eben mehr oder weniger ein Einswerden mit der Musik[2]). Ähnlich, wenn auch schwächer, ist es mit der ästhetischen oder philosophischen Kontemplation, worauf auch Deussen[3]) hinweist.

Hatten wir neben dem Monoideismus noch das Moment des Einswerdens als besonderes Charakteristikum für das Zustandekommen gewisser Höchstzustände des Geistes angeführt, so nennt R. Otto neben dem Prinzip der „Ausschliesslichkeit der Aufmerksamkeit" (dem Monoideismus) das der „Höchstspannung von Aufmerksamkeit und Gegenstandsbewusstsein mit dem notwendig begleitenden Umstande der Minderung des Bewusstseins um mein Selbst bis zu dessen gelegentlichem Ausschluss". Doch ist die Ekstase dabei „vollste Bewusstheit, nämlich Gegenstandsbewusstsein in stärkster Spannung, ist schärfste Sehe, mächtigste Konzentration, 'Vollerwachtheit', und damit das diametrale Gegenteil aller dumpfen oder gebundenen Zustände des Gemütes, Willens oder Intellektes"[4]). „Nur in der Sammlung fasst das Gemüt seinen Gegenstand wirklich auf, nur hier wird er ihm deutlich im Reichtum seiner Momente", „und dem gesammelten Geiste geht eine Sehe auf, die dem zerstreuten nicht möglich war. Jener sieht, was dieser noch nicht sehen konnte, und insofern

---

1) Um jeder besonderen Veranlagung gerecht zu werden, gibt die Gheraṇḍasaṃhitā (s. o. S. 71 f.) ihrem Wesen nach sehr stark voneinander abweichende Meditationsarten an, was psychologisch sehr begründet ist.

2) Es sei hier bemerkt, dass natürlich von einem Einswerden mit den blossen (rein akustischen) Tönen keine Rede sein kann, sondern nur mit der Musik „als solcher"; d. h. das Ich ist sozusagen „im Zustande der Musik".

3) Deussen I 3, S. 564.

4) Otto, Aufsätze, das Numinose betreffend, S. 76 f.

ist es einfach selbstverständlich, dass erst in der Ekstasis, als in der Form höchster, nämlich ganz gesammelter Sehe, ganz und vollkommen gesehen und erkannt wird“ [1]).

Das Gemeinsame von Ekstase einerseits und dem Kaivalya (und erst recht den der Bhaktimystik angehörenden Samādhi-Zuständen) andererseits liegt darin, dass sie alle von einer Art sind, die grundverschieden vom gewöhnlichen, normalen Bewusstsein ist und, weit über dasselbe hinausgehend, von diesem aus gesehen dann als „irrational“ oder ähnlich zu bezeichnen wäre. Wenn man nun unter „Mystik“, wie dies Otto tut, nicht erst die „Einigung“, sondern schon das Leben im Wunderbaren, Geheimnisvollen, bei „Überwiegen des numinos-irrationalen Momentes“ versteht, so kann oder muss man auch das Kaivalya des Yoga (und das Nirvāṇa des Buddhismus) mit zur Mystik rechnen. Otto tut dies denn auch, und zwar zählt er die beiden letzteren zur sog. „Seelenmystik“, im Gegensatz zur „Gottesmystik“, wo es sich um das Leben in, bzw. die Vereinigung mit einem Gotte oder einer Gottheit handelt. Wenn Deussen über das Kaivalya sagt, dass der Inder „nach Ausschliessung aller physischen und psychischen Verhältnisse gar nichts Objektives mehr, sondern nur das reine absolute Subjekt des Erkennens, und damit kaum mehr als ein blosses Nichts“ [2]) übrigbehalte, so ist das allzu abstrakt, und psychologisch direkt oberflächlich dargestellt, denn das Kaivalya, das Bestehen des Puruṣa in seinem eigenen reinen Wesen, ist ein „wunderhafter Höchstzustand“, „er selber besteht im ‘aiśvaryam’, d. h. in der weltüberlegenen, durchaus in dem Bereich des Wunderhaften, des ‘Mirum’ liegenden ‘Herrlichkeit’ mit wunderhafter Kraft- und Erkenntnisfülle“ [3]) [4]). „Der Ātman, in seiner Absolutheit, allem Nicht-Ātman entgegengesetzt und von ihm frei gemacht, rein zu sich selbst gebracht, als reines selbstklares Bewusstsein, zugleich

---

1) Otto, a. a. O. S. 78.

2) Deussen I 3, S. 564.

3) Otto, West-östliche Mystik, S. 196.

4) Auch für das Nirvāṇa des Buddhismus gilt dies, das „nur dem Begriffe nach ein Negativum, dem Gefühl nach ein Positivum stärkster Form“ ist (Otto, Das Heilige, S. 48).

von aller Ichheit befreit, weltentschränkt und in sich selig — das ist, was der Yogin sucht“ [1]).

Wie gesagt kommen im Yoga beide Arten von Mystik vor, Seelenmystik im Kaivalya (in seiner strengen Form), und Gottesmystik z. B. im Bhaktiyoga-Samādhi. Eigentlich sollte der Unterschied zwischen diesen beiden Zuständen im Yoga noch genauer herausgearbeitet werden, doch muss dies wegen der Unzugänglichkeit — es liegen, gerade für das Kaivalya, nicht genügend dazu geeignete Selbstbeobachtungen und -zeugnisse vor — hier unterbleiben [2]). Ausserdem ist das Gemeinsame an beiden Klassen von Samādhi-Zuständen immerhin so stark, dass wir uns auf dieses ruhig beschränken können.

Dieser so ganz andersartige Gemüts- und Geisteszustand, dieses Erfasst- und Erfülltsein von jenem fremden, unsagbaren, „absoluten“ Sein hat das Bewusstsein des normalen, bekannten Ich scheinbar völlig in sich aufgesogen, es abgelöst durch ein neues, „anderes“ Bewusstsein. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass das normale Ich überhaupt nicht mehr vorhanden sei, sondern nur, „dass es über sein Vorhandensein und seine Beteiligung an dem Vorgange kein Wahrnehmungsurteil mehr fällt“ [3]), denn das Ich muss bei aller „Vereinigung“, wie auch beim Kaivalya, noch da sein, sonst könnte es nicht nach dem betr. Erlebnis sich wieder finden noch irgendeine, wenn auch vage, Erinnerung an dasselbe haben.

Ein weiterer Punkt, quasi eine Begleiterscheinung, bei diesen hohen Geisteszuständen ist der, dass auch das Bewusstsein des Körpers mehr oder weniger ganz verschwindet. Die Sinneswahrnehmungen sind ausgeschaltet [4]), auch die Atmung soll aussetzen [5]) und der Körper kataleptisch werden [6]). Diese Angaben der Haṭhayogapradīpikā finden im wesentlichen ihre Entsprechung in

---

1) Otto, West-östl. Mystik, S. 201.

2) Vgl. jedoch Otto, West-östl. Mystik, S. 200 ff. — Über das, was Rāmakṛṣṇa an Beiträgen liefert, s. u. die „Zusammenfassung“.

3) Oesterreich, Phänomenologie des Ich I, S. 236.

4) Haṭhapr. IV, 109 (s. o. S. 73). Vgl. Murisier, Les maladies du sentiment religieux, S. 66.

5) H. IV, 112 (s. o. S. 73). Vgl. auch das oben auf S. 57 ff. Gesagte.

6) H. IV, 106 (s. o. S. 72).

den Zuständen der echten „Vergottungsekstase", bei der ebenfalls Aufhebung des Körperbewusstseins und Körperstarre vorkommen[1]). Ein völlig durchgeführter Monoideismus kann derartiges tatsächlich (bei den dazu geeigneten Personen) zuwege bringen; schon in der Hypnose können die Sinnesempfindungen durch Suggestionen stark herabgedrückt und auch weitgehende Analgesie herbeigeführt werden. „Es ist möglich, dass wenn jemand in eine tiefe Hypnose kommt, hierbei spontan ohne Suggestion Analgesie oder sonstige Herabsetzung der Sinnesempfindungen eintritt"[2]). Der Ausdruck „unverletzlich für alle Waffen"[3]) deutet vielleicht auf Analgesie hin. Was schliesslich die Körperstarre anbetrifft, so ist ja bekannt, dass sie ebenfalls auf suggestiv-hypnotischem Wege hervorgerufen werden kann[4]). [Es sei noch erwähnt, dass in jedem hypnotischen Zustande irgendeine Funktionsstörung der (willkürlichen) Muskulatur besteht[5])]. Was hier auf experimentellem Wege erzeugt wird, tritt bei der Ekstase und verwandten Zuständen oft spontan auf. —

Nun hat der Yoga aber nicht nur die Befreiung des Puruṣa vom Körper, sondern überhaupt von allem was Prakṛti ist, also auch vom Citta (zu dem die Kleśas und Vṛttis gehören), sich zum Ziele gesetzt, d. h. die intellektuellen und gefühlsmässigen Regungen des Ich sollen zur Ruhe, zum „Verschwinden" gebracht werden. Hierzu vermag die übrige Mystik wieder Parallelen zu liefern. So heisst es bei Jamblichus über die von den Göttern Besessenen, in der Ekstase Befindlichen, dass sie „im Zustande der Verzückung nicht bei sich selbst sind und in Sinneswahrnehmung und Willensbetätigung weder das menschliche, noch überhaupt animalische Leben leben, sondern ein anderes, göttliches Leben dafür eingetauscht haben"[6]). Dionysius Areopagita sagt über den mystischen Zustand u. a. das Folgende: „Alles Denken und Empfinden gibt man auf, alles was empfunden

---

1) Oesterreich, Phänomenologie I, S. 61. Vgl. a. Murisier S. 67.

2) Moll, Hypnotismus, S. 102 f. Durch Suggestionen kann die Analgesie noch verstärkt werden.

3) H. IV, 113 (s. o. S. 73).

4) Moll a. a. O. S. 87.

5) Moll S. 86.

6) Jamblichus, De myst. III, 4 (Hopfners Übersetzung S. 73).

und gedacht werden kann. . . .; und sinnenlos steigt man empor zur Einheit, die da erhaben ist über alles Sein und Erkennen“ [1]). Ähnlich äussert sich auch die hl. Therese, wenn sie sagt: „Solange die Vereinigung dauert, ist sie (die Seele) gleichsam jeder Empfindung beraubt, und selbst wenn sie wollte, könnte sie an nichts denken. (Der Verstand) bleibt in solcher Untätigkeit, dass sie weder weiss, was sie liebt, noch wie sie liebt, noch was sie will“ [2]). Kurz, „es tritt ein Schlaf der Seelenkräfte ein, welche sich weder gänzlich verlieren, noch ein Bewusstsein ihrer Wirksamkeit haben“ [3]).

Es tauchen hier zwei Fragen auf: 1. Wenn die normalen psychischen Funktionen ausgeschaltet sind, was bleibt dann überhaupt noch vom Ich übrig, und 2. kann man in diesem Falle noch von Bewusstsein sprechen? Diese beiden Fragen sind für uns von grosser Bedeutung, weil sie für ein Verständnis des Samādhi unerlässlich sind.

Die erste Frage, ob noch etwas vom Ich übrig bleibe, nachdem Intellekt, Gefühl usw. ausgeschaltet sind, ist ohne weiteres zu bejahen, es bleibt vor allem das übrig, was man summarisch als Unterbewusstsein bezeichnet. Und dieses Unterbewusstsein bleibt nicht nur übrig, sondern es ist gerade die Quelle, wie schon James [4]) annahm, aus der jene mystischen Erlebnisse und Zustände herstammen. Auch in den hypnotischen Vorgängen stellt das Unterbewusstsein einen wichtigen Faktor dar, es sei nur an das automatische Schreiben und die posthypnotischen Handlungen erinnert [5]). Eine tiefdringende Forschung hat hier wichtige Erkenntnisse zutage gefördert, besonders war es O. Kohnstamm, der mittels besonderer Methoden, nämlich der sog. hypnotischen Selbstbesinnung, dieses schwierige Gebiet erforschte. Auf Grund seiner Experimente gelangte er zu dem Schluss, dass das Unterbewusstsein seinerseits wiederum zu trennen sei in ein „erlebendes Unterbewusstsein“, ein „ordnendes U.“ und dann noch ein „tiefstes U.“ Über dieses letztgenannte sagt Kohn-

1) Zit. nach E. Lehmann, Mystik, S. 60 f.
2) Nach James, Religiöse Erfahrung, S. 325 f.
3) Nach Beck, Die Ekstase, S. 29.
4) James, Religiöse Erfahrung, S. 340.
5) Moll S. 278 ff., 290 ff. u. öft. — Vgl. auch Messer, Psychologie, S. 35 ff.

stamm das Folgende aus: „Von diesem 'tiefsten U.' werden (seitens der Versuchspersonen) merkwürdige und überraschende Eigenschaften ausgesagt: Es 'gehört eigentlich gar nicht zu meiner Person', es ist 'unpersönlich', 'überpersönlich'. Es bedient sich nur, gewissermassen nur aus Mangel eines Besseren, meiner Sprache und des Pronomens 'Ich'. Dies 'Ich' ist etwas ganz anderes als das 'Ich' des Oberbewusstseins. Während das Oberbewusstsein durch die Fehlerquelle der subjektiven Zufallsperspektive, das 'erlebende Unterbewusstsein' durch die der Komplexe und Affekte getrübt wird, ist das 'tiefste U.' absolut objektiv, wahr und zuverlässig. Das 'tiefste U.' hat, im Gegensatz zu dem 'erlebenden U.', dem 'ordnenden U.' und dem Oberbewusstsein kein Gedächtnis. Wir kennen das 'tiefste U.' längst als die 'innere Stimme des Gewissens'. In dieser Eigenschaft betätigt es sich bei P. (einer Versuchsperson), wie das Daimonion des Sokrates, nur warnend, niemals zuratend. Seine Aussagen beanspruchen Allgemeingültigkeit und tragen das 'fürstliche Siegel des Evidenzerlebnisses'" [1]).

Es sind dies tatsächlich höchst bemerkenswerte Ergebnisse, zu denen Kohnstamm gelangt ist. Dass dieses „tiefste Unterbewusstsein" gar nicht mehr zur Person gehört, unpersönlich, ja sogar überpersönlich usw. sein soll, das deckt sich seinem psychologischen Gehalt nach sehr gut mit den Anschauungen vom Puruṣa im Yoga, dem Ātman des Vedānta und der „Seele" in der sonstigen Mystik als dem wahren Wesen des Menschen. Dem Gegensatz von Puruṣa und Citta entspräche der vom „tiefsten Unterbewusstsein" einerseits und dem Oberbewusstsein andererseits (Dass hierbei das „erlebende U." und das „ordnende U." ebenfalls zum Citta zu rechnen wären, kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen. Doch wäre dieser Punkt erst in zweiter Linie zu berücksichtigen, denn die Hauptsache besteht in der Trennung des „tiefsten U." von dem Intellekt und den Affekten und Komplexen. Die Trennung dieser beiden Teile durchzuführen, ist die Aufgabe des Yoga, der Kontemplation, „die

1) O. Kohnstamm, Medizinische und philosophische Ergebnisse aus der Methode der hypnotischen Selbstbesinnung, S. 6. — Ausführlichere Darstellung und Begründung in: Journal f. Psychologie und Neurologie Bd. 23, Erg.-Heft 1.

nichts anderes ist als die Beiseiteschiebung des Oberbewusstseins, sodass es die Arbeit des 'tiefsten U.' nicht stört. Der charakteristische Geisteszustand der Mystiker bestand darin, das 'tiefste U.' ertönen zu lassen aus dem tief religiösen Grunde ihrer Seele heraus. Die schönen Verse des Angelus Silesius sind eine klare Schilderung der Kontemplation und des Gegensatzes des 'tiefsten U.' zur persönlichen Existenz:

'Zwei Augen hat die Seel';
Eins schauet in die Zeit,
Das andre richtet sich
Hin in die Ewigkeit'" [1]).

Als Abschluss seiner Untersuchungen sagt Kohnstamm: „Sollte, wie wir vermuten, allen Lebewesen ein 'tiefstes U.' zukommen, so würde auch das 'Tat tvam asi' der alten Inder, die Liebe zu aller lebenden Kreatur — aussermenschlicher und menschlicher — einen neuen, naturwissenschaftlich begründeten Sinn erhalten" [2]).

Nachdem sich also in Behandlung der ersten, oben gestellten Frage gezeigt hat, dass auch nach Ausschaltung des Intellektes, der normalen Gefühle usw. noch ein Etwas übrig bleibt, kann ich zur zweiten Frage übergehen, die dahin lautete, ob man bei diesen Zuständen (des Yoga, wie auch der Mystik) noch von einem Bewusstsein sprechen könne. Diese Frage kann einmal in dem Sinne beantwortet werden, dass nach den Texten von einer absoluten Bewusstlosigkeit, nämlich einer solchen des Puruṣa, keine Rede sein kann. Wenn der Asaṃprajñāta-Samādhi als „bewusstloser" Samādhi bezeichnet wird, so soll das heissen, dass er von dem normalen Bewusstsein, das ja Citta ist, frei ist [3]) (im Gegensatz zum Saṃprajñāta-Samādhi, wo noch Funktionen des Citta vorhanden sind), und nicht etwa, dass über-

1) Kohnstamm a. a. O. S. 16.

2) Ebda S. 18.

3) Vgl. Deussen I 3, S. 572. — „Damit der Puruṣa, von allen Erkenntnisorganen befreit, in seiner eigenen reinen Natur hervortrete", und Deussen fährt fort: „Wer hierin eine vernunftfeindliche Tendenz des Yoga erblicken möchte, der wäre vielleicht an die ἀμυδρὰ ὄργανα des Platon zu erinnern, die nach ihm die reine Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge trüben" (Deussen I 3, S. 556).

haupt kein Bewusstsein irgendwelcher Art mehr vorhanden sei. Im Gegenteil heisst es von dem in Samādhi befindlichen Yogin „sein Geist schläft nicht, auch wacht er nicht“ [1]), d. h. er befindet sich in einem Zustand, der weder mit dem Ausdruck „Bewusstsein“ (normales Bewusstsein), noch mit dem Ausdruck „Unbewusstsein“ oder „Bewusstlosigkeit“ belegt werden darf, da er jenseits aller normalen Bewusstseinszustände liegt [2]). Auch Vivekānanda, der bedeutenste Schüler des bekannten Rāmakṛṣṇa [3]), sagt, dass „das geistige Leben einen höheren, dem Verstande nicht zugänglichen Seinszustand hat, einen überbewussten Zustand, und dass dieser höhere Zustand auch eine höhere Erkenntnis mit sich bringt. So wie unbewusstes Tun unter dem bewussten steht, so gibt es ein anderes Tun, das über dem bewussten steht, und das nicht von selbstsüchtigem Gefühl begleitet ist. . . . Dann gibt es kein Gefühl des Selbst mehr, der Geist wirkt wunschlos, frei von aller Unruhe, ziellos und körperlos. Dann leuchtet die Wahrheit in vollem Glanz, und wir erkennen uns — denn Samādhi liegt potentiell in uns allen — als das, was wir wirklich sind, als frei, unsterblich, allmächtig, losgelöst vom Endlichen und seinem Widerspruch von Gut und Böse, als identisch mit dem Ātman, der Weltseele“ [4])

Als zweites müssen hier wieder die Bewusstseinszustände in der Ekstase herangezogen werden. Wir können dies ohne Weiteres tun, denn der Unterschied von „Einung“ und „Isolierung“ tritt gänzlich in den Hintergrund angesichts des Momentes, das beiden gemeinsam, des übernormalen, „ganz anderen“ Bewusstseins des Yogin und Mystikers. Oesterreich äussert sich hierzu: „In der Ekstase und den mit ihr verwandten Zuständen haben wir es . . . tatsächlich mit Zuständen zu tun, in denen qualitativ abnorme Gefühle hervortreten, von denen wir Normalen keine

1) Hathapr. IV, 110 (s. o. S. 73). — Vgl. ferner Y.-S. I, 3 und IV, 33 (s. o. S. 70).

2) Die in Anm. 1) zitierte Stelle fährt fort: „er ist von Erinnerung und Vergessen befreit“. Das stimmt sehr gut mit den Beobachtungen Kohnstamms überein, dass das „tiefste Unterbewusstsein“ kein Gedächtnis hat (s. o. S. 80).

3) s. u. die „Zusammenfassung“.

4) Vivekānanda, Rāja-Yoga. (Zit. nach James, Die religiöse Erfahrung S. 319).

Erfahrung haben oder die wir höchstens in spurhaften Ansätzen gelegentlich in uns vorfinden. Trotz ihrer Neuheit und qualitativen Eigenart werden diese Gefühle vom Subjekt durchaus als positive eigentliche Gefühle empfunden und keineswegs als Abwesenheit des Gefühlslebens charakterisiert. Das gilt auch von den Fällen, in denen die normalen Gefühle so gut wie ganz durch jene abnormalen neuen Gefühle ersetzt sind. Das Subjekt befindet sich dann freilich auch in einem ganz neuartigen Zustand, und wenn es auch von seinem alten Ich (im Sinne der Zuständlichkeitskomplexion des Selbst) wohl sagt, es sei gestorben, es existiere nicht mehr, so besteht doch gegenüber der Depersonalisation der gewaltige Unterschied, dass es sich nicht etwa in der Gegenwart als tot, sondern nur wie in einem neuen Leben fühlt. Es handelt sich eben nicht um einen Zustand völliger Abwesenheit des Gefühlslebens, sondern lediglich um Ersatz der alten Gefühle durch neue, die aber ebenso echte Gefühle wie jene sind“ [1]). Auch James sagt, dass die mystischen Erlebnisse als Bewusstseinszustände von ganz besonderer Art seien, und er führt dann Belege für das sog. „kosmische Bewusstsein“ an [2]). Dass die Mystiker (und auch die Yogin) ein „Bewusstsein“, wenn auch ein solches ganz besonderer Art haben, lässt sich durch die Selbstzeugnisse der Ersteren ohne Weiteres nachweisen, (und für die Letzteren steht zu hoffen, dass das geringe Material, das bis jetzt vorliegt, sich baldigst vermehre).

Wir sehen, dass zu jenen gesteigerten Geisteszuständen immerhin, wenn auch schmale, so doch Pfade des Verständnisses führen, doch wird wohl klar sein, dass einer völligen, restlosen Einfühlung, die ja, abgesehen vom direkten Erleben, das beste Mittel zur Erkenntnis dieser Zustände wäre, gerade hier sehr enge Grenzen gezogen sind. Es scheint äusserst schwierig, von unserem normalen, raumzeitlich gebundenen Bewusstsein aus voll nacherlebend in jene so ganz art- und wesensverschiedenen Bewusstseins- und Geisteszustände einzudringen. Die Forschung wird sich deshalb damit begnügen müssen, das ihr von den „Fachleuten“ auf diesem Gebiet dargebotene Material zu ordnen

---

1) Oesterreich, Phänomenologie I, S. 326.
2) James, a. a. O. S. 317 ff. Vgl. a. S. 324.

und vergleichend zu bearbeiten, und, wenigstens soweit dies möglich ist, in diese Zustände sich einzufühlen. Doch wird diese Arbeit sicher nicht vergeblich sein, sondern m. E. sowohl der Psychologie, als auch der Philosophie und Theologie zugute kommen. —

Die Vibhūtis.

Wir haben im Laufe unserer Untersuchung den Yogin vom Anfang des Yoga, dem ersten Aṅga Yama, bis zu seinem Höhepunkte, dem Asaṃprajñāta-Samādhi, begleitet. Dieser Weg ist, im Ganzen genommen, durchaus ein kontinuierlicher; und doch gibt es hier einen Seitenweg, der wohl wieder zum Hauptweg zurückführen, jedoch auch entscheidend von demselben ablenken kann. Diesen Seitenweg stellt der Bereich der Vibhūtis (Siddhis) dar, der wunderbaren, „übernatürlichen" Fähigkeiten und Kräfte. Ihr Zusammenhang mit dem Yoga ist zu verstehen. Der Yogin, der die Loslösung, die Absolutheit, erreicht hat, ist auch frei von den Naturmächten und ihren Zusammenhängen, die die empirische Welt beherrschen [1]). Da er im Reiche des Kausalitätlosen lebt, ist er nicht nur ihrem Einfluss entzogen, sondern er kann sogar eine Herrschaft über sie ausüben [2]). Diese Anschauung, dass der „Heilige" über den Naturmächten steht und durch ihre Beherrschung „Wunder" vollbringen kann, findet sich nicht nur im Yoga, sondern in allen Religionen und Kulturen. Vielfach tritt auch ein Zug hervor, der recht bedeutsam ist, dass nämlich eine grosse Zahl von „Heiligen" diese Machtentfaltungen als etwas Untergeordnetes, Unwichtiges, teilweise sogar Irreführendes und Schädliches ablehnen, was bei dem hohen Ziele ihres Strebens nur konsequent zu nennen ist. Diese Anschauung ist auch im Yoga vorhanden. Es heisst ausdrücklich, dass Kaivalya erst dann erreicht werden könne, wenn man nicht mehr an diesen Dingen hänge [3]). Dass den Vibhūtis kein allzu grosser Wert beigemessen wurde, geht des ferneren daraus hervor, dass das Yogasūtra sagt, sie könnten auch durch Wunderkräuter und Zaubersprüche erlangt werden [4]).

---

1) Deussen I 3, S. 375.
2) Vgl. Y.-S. III, 44 (Deussen I 3, S. 534).
3) Y.-S. III, 50 (Deussen S. 535).
4) Y.-S. IV, 1 (Deussen S. 536).

Wird jedoch dieser „Seitenweg“ eingeschlagen, dann sind jene Kräfte und Machtentfaltungen nicht mehr das Sekundäre, blosse „Gnadenerweise“ oder dgl., sondern sie werden dann ausschliesslich Ziel und Zweck für den betr. „Heiligen“, den man in diesem Falle wohl besser als „Magier“ zu bezeichnen hätte. Diese allgemeine Erscheinung ist auch in Indien zu beobachten[1]). Der wirklich vollendete, auf den Höhen des Yoga angelangte Yogin wird die Vibhūtis niemals als das Ziel seiner Bemühungen ansehen, sondern sie immer nur als „Beigabe“ betrachten, die er ebenso gut entbehren könnte; denn wer einmal das Kaivalya (oder das Nirvāṇa oder sonst einen mystischen Höchstzustand von solcher Werthöhe) erreicht hat, der kann kaum noch an diesen, im Vergleich zu ersteren wertlosen, Dingen hängen. Dies ist denn wohl auch der Hauptgrund, warum wissbegierige Europäer in Indien so gut wie nie einen Yogin finden, der bereit wäre, ihnen seine durch wirklichen Rāja-Yoga erworbenen „okkulten“ Fähigkeiten vorzuführen. Garbe sagt hierüber: „Dass solche Kräfte von Yogins nicht öffentlich betätigt werden, wird durch die Vorbedingung zu ihrer Erreichung, nämlich durch die absolute Gleichgültigkeit der Yogins gegen die Dinge dieser Welt, erklärt“. Doch seien selbst die aufgeklärtesten Brahmanen noch heute felsenfest von der Gewinnung dieser Wunderkräfte durch die Yogapraxis überzeugt, worüber Garbe folgendes berichtet: „Einer meiner Lehrmeister in Benares, der Brahmane Mohanlāl — einer der klügsten und vortrefflichsten Inder, die ich kennen gelernt habe — teilte mir im Anfang des Jahres 1887 mit, dass er sich nach Beendigung unserer gemeinsamen Arbeit mit allem Eifer der Yoga-Praxis widmen werde; und er versprach mir mit vollem Ernst, sobald er in den Besitz der bekannten Wunderkräfte gelangt sei, mich in dem damaligen Orte meiner Wirksamkeit, in Königsberg, zu besuchen, d. h. sich durch die Kraft seines Willens in meine dortige Studierstube zu versetzen. Leider habe ich den guten Mohanlāl nicht beim Wort nehmen können, weil er wenige Wochen nach meiner Abreise aus Benares dort an der Cholera gestorben ist“ [2]).

---

1) s. Avalon, The Serpent Power S. 17.

2) Garbe, Beiträge zur indischen Kulturgeschichte S. 207.

Doch wollen wir uns jetzt im Folgenden einer Darstellung dieser Vibhūtis selbst zuwenden. Was ihre Zahl betrifft, so ist dieselbe nicht gerade klein zu nennen, ihre Aufzählung im Yogasūtra reicht von III, 16 bis IV, 6. Es kann natürlich nicht meine Aufgabe sein, auf alle Einzelheiten der Texte einzugehen, ich will mich vielmehr darauf beschränken, die wichtigsten Vibhūtis kurz zu besprechen. Man kann zwecks besserer Übersicht unterscheiden zwischen Vibhūtis, die mit dem Körper, bzw. dem Körperbewusstsein zusammenhängen, und solchen, die sich mehr auf Kenntnisse und Betätigungen geistiger Art beziehen. Zu diesen letzteren gehört z. B. die Erkenntnis der früheren Geburten[1]), die Kenntnis des Citta anderer Menschen[2]), des Lebensendes[3]), die Kenntnis von Subtilem, Verborgenem und Entferntem[4]), des Weltalls, der Anordnung der Sterne und ihres Ganges[5]), das Schauen der Seligen[6]), das himmlische Gehör[7]), Oberherrschaft über alles Sein und Allwissenheit[8]). Diese gesamten Fähigkeiten scheinen, was ihre Natur anbetrifft, doch wieder ziemlich voneinander abzuweichen. Die „Kenntnis des Citta anderer Menschen" ist vielleicht auf eine hochgradige Einfühlungsfähigkeit, die „Kenntnis von Subtilem, Verborgenem und Entferntem" möglicherweise auf das Gleiche, vielleicht noch gesteigert zu einem Hellfühlen oder -sehen, zurückzuführen. Letzteres mag auch für die „Kenntnis des Lebensendes" in Betracht kommen. Was die „Kenntnis früherer Geburten, des Weltalls, der Sterne und ihres Ganges", das „Schauen der Seligen" und das „himmlische Gehör" anlangt, so bestehen diese „Fähigkeiten" höchstwahrscheinlich in nichts anderem als sehr lebhaften imaginativen Visionen, wie dies bei den Mystikern meist der Fall ist[9]). Durch

---

1) Y.-S. III, 18. Deussen (S. 530) übersetzt „Geburt" (Singular), während Woods „births" angibt, was wohl richtiger zu sein scheint (Yogasūtra of Patañjali S. 247).

2) Y.-S. III, 19 (Deussen S. 530).

3) Y.-S. III, 22 (Deussen S. 531).

4) Y.-S. III, 25 (Deussen S. 531).

5) Y.-S. III, 26–28 (Deussen S. 531 f.).

6) Y.-S. III, 32 (Deussen S. 532).

7) Y.-S. III, 41 (Deussen S. 533).

8) Y.-S. III, 49 (Deussen S. 534).

9) Oesterreich, Religionspsychologie S. 31.

den intensiven Wunsch und die Erwartung, diese Dinge zu schauen oder zu erleben, können derartige Visionen usw. sehr wohl zustande kommen. Bezüglich der letztgenannten will ich nur einen Punkt etwas näher betrachten: die Fähigkeit, sich früherer Leben zu erinnern, die z. B. Buddha in hohem Grade besessen haben soll[1]). Französische Forscher waren es hauptsächlich, die versuchten, bei im Trancezustand befindlichen Personen diese „Fähigkeit" künstlich hervorzurufen; sie erhielten auch „Berichte aus früheren Erdenleben" in grösserer Zahl[2]). Ich selbst hatte einmal Gelegenheit, in privatem Kreise dahingehenden Versuchen beizuwohnen. Auf die Aufforderung des Experimentators an die Versuchsperson, sich ihrer früheren Erdenleben zu entsinnen und Näheres daraus anzugeben, erzählte diese dann allerlei von dem letzten Leben, dem vorletzten usw. Im 5. Vorleben wollte sie auf einem „fremden Stern" gelebt haben, und als sie gebeten wurde, ein paar Worte in der Sprache dieses Vorlebens zu sprechen, kam mit verblüffender Schnelligkeit eine wohlartikulierte Silbenfolge heraus, der man einen gewissen Wohlklang nicht absprechen konnte[3]). Ähnliche Fälle liessen sich in genügender Zahl anführen. Man kann hieraus ersehen, wie geeignete Dispositionen im Unterbewusstsein, und daran dürfte es in Indien am allerwenigsten fehlen, die schönsten „Einblicke in frühere Erdenleben" oder sonstige Pseudomnesien hervorrufen können. Es ist dann auch, nach den angeführten Vibhūtis, kein Wunder, wenn schliesslich ein Gefühl der „Allwissenheit[4]) und Oberherrschaft über alles Sein" entsteht.

Die Vibhūtis, die mit dem Körper, bzw. dem Körperbewusstsein zusammenhängen, sind u. a.: Unsichtbarmachen[5]), Eingehen

---

1) s. die Erzählungen Buddhas über 550 frühere Existenzen in den Jātakas, übersetzt in 7 Bdn. von J. Dutoit. Eine Auswahl in „Buddhistische Märchen" (her. von Lüders).

2) Vgl. Rochas, „Les vies successives" und „Le souvenir artificiel des autres vies" (Annales des sciences psych. Bd. 16, S. 443 ff.).

3) Eine Ähnlichkeit mit einer mir bekannten Sprache konnte ich nicht feststellen.

4) Vielleicht ist das Gefühl der „Allwissenheit" auch auf Hypermnesie zurückzuführen, die auch in der Hypnose auftreten kann (Moll S. 135 f.).

5) Y.-S. III, 21 (Deussen I 3, S. 531).

in einen fremden Leib[1]), Gehen im Luftraum[2]), sich äusserst leicht oder schwer zu machen[3]), Stillung von Hunger und Durst[4]), vollkommene Herrschaft über den Körper[5]), Vervielfältigung des Körpers und des Citta[6]). Das „Eingehen in einen fremden Leib" ist wohl als Pseudolokalisation des Ich in einen fremden Körper zu betrachten, ein Fall, der eine gewisse Parallele z. B. in einem Berichte Kerners findet[7]). Die „Vervielfältigung des Citta" ist wahrscheinlich als eine sog. „Spaltung der Persönlichkeit"[8]) zu erklären, wie ja das Yogasūtra selbst sagt: „Die vom Yogin — — — — geschaffenen Citta entspringen nur aus seiner Ichwesenheit"[9]). Die etwas rätselhafte „Vervielfältigung des Körpers" kann, falls sie überhaupt konkret aufzufassen ist, m. E. nichts anderes als eine willkürlich hervorgerufene Materialisation bedeuten[10]). Das „Gehen im Luftraum" und die Fähigkeit, „sich äusserst leicht oder schwer zu machen", sind vielleicht darauf zurückzuführen, dass im Zustande des Entrücktseins das Bewusstsein des Körpers und seiner Schwere verschwindet und ein Gefühl des Schwebens eintritt[11]). Es liegt hier allerdings nahe, an eine Erscheinung zu denken, deren Realität immer wieder behauptet wird, die sog. Körperlevitation[12]). Doch sind diese Dinge noch zu sehr umstritten, als dass man sie als definitive Erklärung anführen könnte, immerhin mag darauf hingewiesen werden, dass hier vielleicht doch eine Erklä-

---

1) Y.-S. III, 38 (Deussen S. 533).

2) Y.-S. III, 42 (Deussen S. 533).

3) Y.-S. III, 45 (Deussen S. 534).

4) Y.-S. III, 30 (Deussen S. 532).

5) Y.-S. III, 45 (Deussen S. 534). Deussen gibt īśitva mit „Gottherrlichkeit" wieder, hingegen Garbe (S. 46) mit „vollkommene Herrschaft über den Körper und die inneren Organe", was entschieden verständlicher ist.

6) Y.-S. IV, 4, 5 (Deussen S. 537).

7) Oesterreich, Phänomenologie I, S. 268.

8) Vgl. hierzu Ausführliches bei Oesterreich, Phänomenologie I, zweiter Teil.

9) Y.-S. IV, 4 (Deussen S. 537).

10) Vgl. auch unten S. 96. — S. a. Rochas, Über „Bilokation" (Psych. Studien Bd. 34).

11) Natürlich könnte dann auch ebensogut eine Vorstellung äusserster Schwere hervorgerufen werden, doch wird dies wohl seltener der Fall sein.

12) Vgl. Rochas, La lévitation du corps humain (Annales de sciences psych. Bd. 11). Ferner: Kerner, Die Seherin von Prevorst S. 116 ff. u. a. m.

rungsmöglichkeit vorliegt für eine Anschauung, die so ziemlich zu allen Zeiten und bei den meisten Völkern, wenn auch in stark ausgeschmückter und übertriebener Gestalt, wie Schweben und Fliegen, uns begegnet[1]).

Mit diesem Gefühl des Schwebens ist oftmals auch das eines Weilens ausserhalb des Körpers verbunden, was auch im Yoga anzutreffen ist[2]). Man hat auch hier Experimente angestellt, so z. B. Rochas, der darüber in seinem Buche „L'extériorisation de la sensibilité" berichtet hat[3]). Diese Versuche sind ebenfalls sehr umstritten, und es kann deswegen heute ein endgültiges Urteil weder für, noch gegen sie abgegeben werden. Übrigens liefern auch für diese Erscheinung die Religionsgeschichte und die Ethnologie reiche Parallelen[4]).

Alle die genannten Pseudogefühle und -lokalisationen können, da Raum- und Zeitbewusstsein ebenfalls mehr oder minder fehlen, dahin führen, dass räumlich oder zeitlich Entferntes als nahe empfunden wird, sodass eine „Erkenntnis des Weltalls, der Sterne" usw. sich auch auf diese Weise erklären liesse. Die „Stillung

---

1) „Fliegen ist eine der am häufigsten erzählten Wundereigenschaften mohamedanischer Heiliger (Goldziher, Muhamedan. Studien II, S. 294). Die Buddhisten versichern, dass ihre Heiligen in Scharen ausflögen (L. v. Schröder, Indiens Literatur und Kultur 1887, S. 391, Anm. 1). Durch hunderttägige Atemübungen vermögen die chinesischen Zauberer sich über den Boden zu erheben (v. d. Goltz, Zauberei und Hexerei, Spiritismus und Schamanismus in China, S. 15). Ebensowenig ist den primitiven Völkern der Glaube an magische Flugkünste fremd. So zweifelt z. B. bei den Eingeborenen in Victoria (Australien) niemand daran, dass ihre Medizinmänner durch die Luft fliegen (Bartels, Medizin der Naturvölker S. 205), und behaupten die Tlinkit-Indianer, dass die Hexenmeister sich mitunter auf diese Weise der Gefangenschaft entzogen haben (A. Krause, Die Tlinkitindianer, S. 294)". [Zit. nach: de Jong, Das antike Mysterienwesen, S. 357]. Ferner sei noch an das Schweben und Wasserwandeln der christlichen Heiligen, sowie an das "Hexenbad" und die „Hexenwage" des Mittelalters erinnert.

2) Glasenapp S. 299. Über dieses Phänomen des Nachlassens der Illusion der Lokalisation des Ich im Körper s. Oesterreich, Phänomenologie I, S. 269

3) Vgl. ferner: Joire, De l'extériorisation de la sensibilité (Annales des sciences psych. Bd. 7 u. 13), sowie Durville, Le fantôme des vivants (Deutsche Auszüge von Peter in den „Psychischen Studien" 1908, 1909).

4) s. den Artikel „Double" in Hastings „Encyclopaedia of Religion and Ethics, Bd. IV, S. 853 ff.

von Hunger und Durst" ist wohl auf dahingehende Autosuggestionen zurückzuführen[1]). Die „vollkommene Herrschaft über den Körper" ist ein etwas allgemeiner Ausdruck, der einen Teil des bereits Erwähnten wohl mit umfasst[2]). Doch fällt unter diesen Begriff u. a. noch eine Erscheinung, die eine gewisse Berühmtheit erlangt hat: die Fähigkeit, sich für längere Zeit in einen hypnoseähnlichen Schlaf zu versetzen ohne Äusserung der Lebenstätigkeit, auch der „künstliche Scheintod" genannt. Da derartige Fälle genauer beobachtet worden sind, will ich hier einen derselben etwas ausführlicher bringen. Ein englischer Physiologe und Hypnotiseur, J. Braid, hat die sicher verbürgten Fälle gesammelt und veröffentlicht. Ich will daraus einen, der von einem Sir Claude Wade an Braid berichtet wurde, hier anführen. Sir Claude Wade erzählt das Folgende:

„Ich war am Hofe des Runjeet Singh, als der von Herrn Capitän Osborne erwähnte Fakir lebend auf sechs Wochen begraben wurde. Obwohl ich erst einige Stunden nach dem eigentlichen Begräbnis ankam, so hatte ich doch Runjeet Singh selbst und die zuverlässigsten Hofleute zu Zeugen, dass der Fakir vor ihnen begraben worden sei, und da ich selbst zugegen war, als er ausgegraben und vollständig ins Leben zurückgerufen wurde, wobei ich so nahe stand, dass eine Täuschung ausgeschlossen blieb, so glaube ich fest daran, dass kein Betrug bei den ausserordentlichen Tatsachen, die ich zu erzählen habe, unterlief. Als der bestimmte Zeitpunkt herannahte, begleitete ich auf seine Einladung den Runjeet Singh zu dem Fleck, wo der Fakir begraben worden war. Es war das ein viereckiges Gebäude, eine sog. Barra durra, in der Mitte eines der Gärten, welche den Palast in Lahore umgeben, ringsum mit einer Veranda versehen und mit einem mittleren geschlossenen Raume. Als wir ankamen, stieg Runjeet Singh, der bei dieser Gelegenheit von seinem ganzen Hofe begleitet war, vom Elephanten und bat mich, mit ihm zusammen das Gebäude zu untersuchen, damit er die Überzeugung hätte, dass es genau so verschlossen wäre, wie er es verlassen. Wir fanden, dass an jeder der vier Seiten eine Tür gewesen war,

1) Vgl. dazu Moll S. 115.

2) Hierzu ist wohl auch die Analgesie zu rechnen.

von denen drei vollständig zugemauert worden waren; an der vierten Seite befand sich eine feste Tür, die bis auf ein mit dem Privatsiegel Runjeet Singhs in dessen Gegenwart versiegeltes Schloss mit Lehm verdeckt worden war, als der Fakir begraben wurde. In der Tat bot diese äussere Fläche des Gebäudes keine Öffnung, durch welche Luft zudringen konnte, noch irgendeine Verbindung mit der Aussenwelt, durch welche der Fakir Nahrung hätte erhalten können. Ich kann hinzufügen, dass die Mauern, welche die Türen schlossen, keinerlei Zeichen boten, dass sie kürzlich geöffnet oder auch nur verändert worden wären.

Runjeet Singh erkannte den Siegelabdruck als den von ihm angelegten, und da er bezüglich des Erfolges ebenso skeptisch war, wie es nur irgend ein Europäer sein konnte, so hatte er, um soviel als irgend möglich Betrug zu verhüten, zwei Kompanien seiner persönlichen Eskorte nahe an das Gebäude gelegt. Von diesen mussten vier Posten, die zweistündlich abgelöst wurden, Tag und Nacht das Gebäude gegen einen Einbruch bewachen. Zugleich befahl er einem der höchsten Beamten seines Hofes, von Zeit zu Zeit den Platz zu revidieren und an ihn direkt darüber zu berichten, während das Petschaft, dessen Abdruck das Schlüsselloch schloss, von ihm oder seinem Minister aufbewahrt wurde. Letzterer empfing auch jeden Morgen und Abend den Rapport des wachhabenden Offiziers.

Nachdem wir genügend untersucht hatten, setzten wir uns auf die Veranda, gegenüber der Tür, während einige Leute aus dem Gefolge Runjeet Singhs die Lehmwand einrissen und einer seiner Beamten das Siegel brach und das Vorlegeschloss öffnete. Nach Öffnung der Tür sah man in einen dunklen Raum. Runjeet Singh und ich selbst begaben uns in denselben zusammen mit dem Diener des Fakirs, und nachdem ein Licht beschafft worden war, stiegen wir in eine Art von Nische etwa 3 Fuss unter der Bodenfläche des Raumes. In dieser stand aufrecht ein hölzerner Kasten mit Deckel etwa 4 engl. Fuss lang und 3 breit, welcher den Fakir enthielt. Der Deckel war gleichfalls durch ein Vorlegeschloss und dasselbe Siegel wie die Aussentür geschlossen. Als wir ihn öffneten, sahen wir eine menschliche Gestalt in einem weissen Leinensack, der über dem Kopf derselben zugebunden war. Hierauf wurden Salutschüsse abgegeben, und die Menge

drängte sich an die Tür, um das seltsame Schauspiel zu sehen. Als ihre Neugier befriedigt worden war, griff der Diener des Fakirs in den Kasten und nahm die Gestalt heraus, schloss den Kastendeckel und lehnte sie in derselben hockenden Stellung, wie sie im Kasten (gleich einem indischen Götzenbild) gelegen hatte, mit dem Rücken gegen den Deckel.

Runjeet Singh und ich stiegen dann in die Aushöhlung, welche so klein war, dass wir nur auf dem Boden gegenüber dem Körper sitzen konnten und denselben mit Hand und Knie berührten.

Darauf goss der Diener warmes Wasser über die Gestalt; da ich aber beabsichtigte, etwaige Betrügereien zu entdecken, so schlug ich dem Runjeet Singh vor, den Sack zu öffnen und den Körper genau anzusehen, bevor etwaige Wiedererweckungsversuche gemacht würden. Ich tat dies und muss hier bemerken, dass der Sack, als wir seiner zuerst gewahr wurden, schimmelig aussah wie einer, der einige Zeit vergraben gewesen ist. Arme und Beine der Gestalt waren runzelig und steif, der Kopf ruhte auf einer Schulter, wie bei einer Leiche. Ich bat meinen mich begleitenden Arzt, auch hinabzusteigen und den Körper zu untersuchen; er tat es und konnte weder in der Herzgegend, noch an den Schläfen, noch am Arm den Puls fühlen. Doch waren die dem Gehirn entsprechenden Kopfteile wärmer als der andere Teil des Körpers.

Darauf begann der Diener ihn aufs neue mit heissem Wasser zu baden und streckte allmählich Arme und Beine aus der starren Stellung, in welcher sie sich befanden, während Runjeet Singh noch das rechte und ich das linke Bein nahmen, um durch Reiben sie wieder gebrauchsfähig zu machen. Inzwischen legte der Diener einen etwa zollstarken heissen Weizenteig auf den Scheitel, ein Vorgang, den er zwei- bis dreimal wiederholte; dann entfernte er aus den Ohren und den Nasenlöchern die Baumwolle und das Wachs, womit dieselben geschlossen waren und öffnete mit grosser Anstrengung, indem er eine Messerspitze zwischen die Zähne schob, den Mund, und während er mit der linken Hand die Kiefer voneinander trennte, zog er mit der rechten die Zunge vor, welche mehrfach in ihre aufwärts gekrümmte Stellung zurückfuhr, wobei sie den Schlund verschloss.

Dann rieb er auf die Augenlider Ghee, d. h. zerlassene Butter einige Sekunden lang, bis er sie öffnen konnte. Das Auge erschien bewegungslos und glanzlos. Als der Teig zum drittenmal auf den Scheitel gelegt worden war, wurde der Körper konvulsivisch bewegt, die Nüstern wurden aufgeblasen und die Glieder begannen eine natürliche Fülle anzunehmen; der Puls war immer noch kaum fühlbar. Der Diener legte etwas zerflossene Butter auf die Zunge und liess sie ihn verschlucken. Wenige Minuten später traten die Augäpfel hervor und erhielten eine natürliche Farbe, und der Fakir, der erkannte, dass Runjeet Singh dicht neben ihm sass, sagte kaum verständlich in leisen Grabestönen: „Glaubst du mir nun?" Runjeet Singh bejahte die Frage und bekleidete den Fakir mit einem Perlenhalsband, prachtvollen Armbändern usw. — — — —

Von dem Augenblicke an, wo der Kasten geöffnet wurde, bis der Fakir die Stimme wieder fand, konnte kaum eine halbe Stunde verflossen sein, und abermals nach einer halben Stunde sprach der Fakir mit mir und seiner Umgebung, wenn auch mit schwacher Stimme wie ein Kranker, und dann verliessen wir ihn, überzeugt, dass kein Betrug noch Täuschung in dem Vorgang untergelaufen war, dessen Augenzeugen wir gewesen" [1]).

Es existiert ferner von einem Dr. Honigberger ein Bericht über den Scheintod eines Fakirs am Hofe desselben Rājas [2]). Es handelt sich wahrscheinlich, wie Kuhn [3]) annimmt, um denselben Fakir Hāridas, welcher in ganz Rājpūtānā und Lāhor herumzog und sich gegen Entgelt begraben liess. Bei dem eben mitgeteilten Falle scheinen Betrug oder Täuschung tatsächlich nicht vorgekommen zu sein, wie auch Stoll [4]) dies für ganz unwahrscheinlich hält. Nun liegt aber noch ein Bericht vor, und zwar über einen Europäer, einen Oberst Townsend, der es zu ganz bemerkenswerten Leistungen gebracht haben muss. Dr. Cheyne teilt darüber das Folgende mit: „Er konnte nach Belieben sterben, d. h. aufhören zu atmen, oder durch blosse Willensanstrengung oder sonstwie wieder ins Leben zurückkommen. Er

1) Braid, Der Hypnotismus, S. 46 ff.
2) Schmidt S. 103 ff.
3) bei Garbe, S. 47.
4) Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie, S. 86 f.

drang so sehr in uns, den Versuch einmal anzusehen, dass wir schliesslich nachgeben mussten. Alle drei fühlten wir erst den Puls, er war deutlich fühlbar, obwohl schwach und fadenförmig, und sein Herz schlug normal. Er legte sich auf den Rücken zurecht und verharrte einige Zeit regungslos in dieser Lage. Ich hielt seine rechte Hand, Dr. Baynard legte seine Hand aufs Herz und Herr Skrine hielt ihm einen reinen Spiegel vor den Mund. Ich fand, dass die Spannung des Pulses allmählich abnahm, bis ich schliesslich auch bei sorgfältigster Prüfung und bei vorsichtigstem Tasten keinen mehr fühlte. Dr. Baynard konnte nicht die geringste Herzkontraktion fühlen, und Herr Skrine sah keine Spur von Atemzügen auf dem breiten Spiegel, den er ihm vor den Mund hielt. Dann untersuchte jeder von uns nacheinander Arm, Herz und Atem, konnte aber selbst bei der sorgfältigsten Untersuchung auch nicht das leiseste Lebenszeichen an ihm finden. Wir diskutierten lange, so gut wir es vermochten, (über) diese überraschende Erscheinung. Als wir aber fanden, dass er immer noch in demselben Zustand verharrte, schlossen wir, dass er doch den Versuch zu weit geführt habe, und waren schliesslich überzeugt, dass er wirklich tot sei, und wollten ihn nun verlassen. So verging eine halbe Stunde. Gegen 9 Uhr früh, als wir weggehen wollten, bemerkten wir einige Bewegungen an der Leiche und fanden bei genauerer Beobachtung, dass Puls und Herzbewegung allmählich zurückkehrten. Er begann zu atmen und leise zu sprechen. Wir waren alle auf das äusserste über diesen unerwarteten Wechsel erstaunt, und gingen nach einiger Unterhaltung mit ihm und untereinander von dannen, von allen Einzelheiten des Vorganges zwar völlig überzeugt, aber ganz erstaunt und überrascht, und nicht imstande, eine vernünftige Erklärung dafür zu geben“ [1]).

Kuhn will den eben angeführten Fall des Oberst Townsend mit dem Hinweis auf Schrötter (in H. v. Ziemssens Handbuch d. spez. Pathologie und Therapie VI 1, S. 275 f.) erklären, der sich wie folgt äussert: „Das Kunststück der indischen Hexenmeister, die Herzkontraktion willkürlich zu verlangsamen, ist jetzt gelöst, nachdem Donders gezeigt hat, dass er durch will-

1) Braid, Hypnotismus, S. 44 f.

kürliche Kontraktionen der vom Accessorius versorgten Halsmuskeln das Herz zum Stillstand bringen kann, indem mit der Reizung jener Muskeläste des Nerven auch gleichzeitig seine Herzäste angeregt werden“ [1]). Wie dem auch sei, die Tatsache eines längere Zeit hindurch andauernden, künstlich hervorgerufenen Schlafzustandes, verbunden mit Atemhemmung, scheint jedenfalls festzustehen. Bemerkenswert ist übrigens, dass nach den Berichten von Dr. Honigberger und E. v. Schönberg von den Yogins zur Vorbereitung auf diesen Zustand die von den Yogatexten [2]) empfohlenen Mittel wie Atemanhalten, Hinabschlingen eines Leinwandstreifens, das Aufziehen von Wasser durch den After, Stecken der Zunge in die Rachenhöhle, Milchdiät, Darmreinigung und Verschliessen der Körperöffnungen, alle angewandt werden [3]). — Dass manche Yogins (die mit den Jüngern des Rāja-Yoga allerdings nur noch den Namen gemein haben) zur Herbeiführung solcher oder ähnlicher Zustände vielfach Narkotika anwenden, ist eine bekannte Tatsache [4]). „In der Tat ist Katalepsie nach Hanfanwendung [5]) in Indien sicher beobachtet worden. Ferner sind nach den Berichten der Reisenden wie die Derwische Ost-Irans, so auch die indischen Yogins und ein guter Teil namentlich der ärmeren Klassen Indiens dem Hanfgenuss ganz hervorragend ergeben. Die burleske Literatur zeigt uns den typischen Yogin wohl vertraut mit dem herrlichen Genussmittel, und die Werke über Materia medica wissen seine Vorzüge kaum genug zu preisen“ [6]).

Mit dem „künstlichen Scheintod“ sind wir aber noch nicht am Ende des Bereiches der Vibhūtis angelangt, sondern es bleiben noch jene zu erwähnen übrig, die von allen wohl die bekanntesten sind. Es sind die Kunststücke, die auf Illusionen, bzw. Halluzinationen beruhen, die auf suggestivem Wege beim Zuschauer hervorgerufen werden, man denke nur an den „wachsenden Mangobaum“ und das berühmte „Seilexperiment“, die beide

---

1) Garbe S. 48, Anm. 13.
2) s. o. S. 11 f., 13, 17, 26, 30, 32 ff.
3) Schmidt S. 105 f., 110.
4) Schmidt S. 37.
5) Indischer Hanf (Canabis indica).
6) Garbe S. 47.

bekannt genug geworden sind [1]). Mittels der Photographie wurde ihre halluzinative Natur nachgewiesen. Auf diese Fähigkeit, bei anderen solche Halluzinationen hervorzurufen, werden sich möglicherweise bei nicht wenigen Yogins die Vibhūtis beschränken, sodass z. B. das oben erwähnte „Unsichtbarmachen", vielleicht auch das „Gehen im Luftraum" und die „Vervielfältigung des Körpers" (abgesehen von den oben gegebenen Erklärungsversuchen) mit ihrer Hilfe erklärt werden könnten [2]).

Es ist noch auf den Unterschied hinzuweisen, der zwischen den nur scheinbaren, halluzinativ hervorgerufenen Phänomenen besteht und jenen anderen, die doch von tiefergehenden Fähigkeiten herrühren, wie z. B. der „künstliche Scheintod", Hellsehen und -rühlen, Körperlevitation, Telekinesie und Materialisationen [3]). Dass es diese Phänomene tatsächlich gibt, kann heute nicht mehr bezweifelt werden, und so gut sie in Europa und Amerika beobachtet wurden, ebenso gut werden sie auch in Indien vorkommen. Was in Europa meist nur spontan auftritt an derartigen Fähigkeiten (bei Medien), das scheint in Indien auf Grund einer Schulung willkürlich hervorgebracht werden zu können; es wird dies wohl vor allem auf die besondere psychische bzw. psychophysische Konstitution des Inders zurückzuführen sein, die eben stärker „medial" zu sein scheint als die unsrige. —

Wir haben uns mit der Besprechung der Vibhūtis von dem eigentlichen Yoga mit seinem hohen Ziel ziemlich weit entfernt, doch stehen diese Dinge mit dem Yoga einmal im Zusammenhang, und dann sind sie auch, rein für sich betrachtet, von so grossem Interesse, dass sie hier keinesfalls übergangen werden durften. —

---

1) Über diese Experimente s. C. v. Klinckowstroem, Yogikünste, S. 12 ff.

2) Der Glaube an die Fähigkeit, willkürlich bei anderen Halluzinationen bzw. Illusionen hervorrufen zu können, war von jeher und ist heute noch stark verbreitet (vgl. Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie, S. 157 ff. u. öft.), so war er z. B. bei den Juden (Krauss, Talmudische Archäologie III, S. 105 f.) anzutreffen, wahrscheinlich auch bei den Ägyptern (s. Budge, Egyptian Magic, S. 15 ff.). Vgl. ferner Cyprian, Bekenntnisse 12, Frg 26 (nach de Jong, Das antike Mysterienwesen, S. 425 f.).

3) Vgl. dazu den Bericht von Meyrink über den allerdings stark angegriffenen Govindasvāmin (Schmidt S. 140 ff.).

Zusammenfassung.

Nachdem wir jetzt den Yoga in seinen Aṅgas mitsamt den Vibhūtis haben an uns vorüberziehen lassen, und nachdem wir versucht haben, den Sinn der einzelnen Übungen und Anschauungen uns klar zu machen, wollen wir kurz zusammenfassend nochmals seinen Weg überblicken und uns dabei vergegenwärtigen, wie die einzelnen Aṅgas, sich gewissermassen stufenförmig aufbauend, im Ganzen doch systematisch dem einen Ziele zustreben, der Isolierung des Puruṣa (bzw. der Vereinigung mit einer Gottheit), dem Erleben des Ich in seiner reinen Wesensart, frei von allem ihm Anhaftenden, das seinem eigentlichen Wesen fremd ist. Oder anders ausgedrückt: wie nach Ausschaltung aller störenden und hemmenden Momente, sowohl äusserer wie innerer, eine immer weiter und tiefer dringende Meditationenfolge schliesslich zu einem Bewusstseinszustande führt, der jenseits der gewöhnlichen Erfahrung und des Nachfühlens seitens des normalen Menschen liegt.

Bevor also der Yogin mit den eigentlichen Übungen der Yogapraxis beginnt, hat er zuvor alle die inneren Störungen zu beseitigen, die irgendwie als Hemmungen auftreten und damit seinen Geist belasten könnten. Zugleich unterzieht er sich einer gründlichen körperlichen Reinigung, die, verbunden mit einer besonderen Diät, es ihm gewährleistet, dass sein Körper tadellos funktioniert und ihn bei den weiteren Übungen nicht mehr allzuviel in Anspruch nimmt. Demselben Zwecke dienen auch die Āsanas und Mudrās, soweit sie gymnastischer, bzw. therapeutischer Art sind. Schliesslich zieht sich der Yogin noch in eine besonders zu diesem Zwecke errichtete Hütte zurück, um auch seitens der Aussenwelt nicht behelligt zu werden. Alle diese vorbereitenden Massnahmen, die sämtlich von einer ausgedehnten psychologischen Erfahrung zeugen, setzen den Yogin instand (soweit natürlich überhaupt eine persönliche Eignung für die Yogapraxis vorhanden war), sich mit Erfolg den weiteren Übungen und Meditationen hinzugeben. Nachdem noch eine recht bequeme Sitzart gefunden und eingenommen wurde, können die Atemübungen und die hypnosigen wirkenden Praktiken in Anwendung kommen. Damit gehen Hand in Hand die Imaginationen des

Cakrasystems und die auf die Erweckung der Kuṇḍalī hinzielenden Vorstellungen, verstärkt durch entsprechende äussere Handlungen. Alle möglichen Lokalisationsvorstellungen werden herangezogen, um vereint ein schematisches Bild des Körpers zu schaffen, mit dem Zwecke, das unmittelbare Empfinden des Körpers in ein apperzeptives Erfassen desselben umzuwandeln. Diese vorstellungsmässige Gegenüberstellung des Körperbewusstseins, bzw. der Körperempfindungen, soll dann hinführen zu einer völligen Objektivierung desselben, zu einem Verlust der Körperempfindung überhaupt. Durch die intensive Imagination der Lokalisationsschemata entsteht ein starker Monoideismus, der das erstere durchzuführen ermöglicht. Diese Einengung des Bewusstseins ist es in erster Linie, was die weiteren Yogaübungen herbeizuführen streben. Die Aṅgas von Pratyāhāra bis Samādhi haben den Monoideismus zum Ziele. Zuerst wird das Bewusstsein von allen Dingen der Aussenwelt zurückgezogen, dann wird es auf einen bestimmten Punkt fixiert und verharrt in demselben, wobei alles übrige gänzlich aus dem Bewusstsein entschwindet, darunter auch, wie gesagt, das Körperbewusstsein. Dieses ausschliessliche Haften des Bewusstseins an Vorstellungsinhalten wie der Silbe Om, dem Nāda oder einer Gottheit, noch verstärkt durch die hypnosigene Rhythmik der Atemübungen, all das muss schliesslich zu einem schlafartigen Zustand führen, der mit der Hypnose manche Ähnlichkeit aufweist. Doch besteht ein wichtiger Unterschied gegenüber der Fremdhypnose: es fehlt hier der Hypnotiseur, der den ganzen Vorgang leitet, es liegt hier ein Zustand vor, der eher als Autohypnose zu bezeichnen wäre. Der Yogin muss die Rolle des Hypnotiseurs, also des leitenden Bewusstseins, mitübernehmen, was eigentlich nur möglich ist, wenn ein Bewusstsein irgendwelcher Art fortbesteht. Und dies kann wohl nur so vor sich gehen, dass das normale Bewusstsein, das Oberbewusstsein, übergeht, bzw. abgelöst wird vom Unterbewusstsein, derart, dass das im normalen Zustande „Unterbewusste“ jetzt zum eigentlich leitenden „Bewusstsein“ wird [1]). Auf jeden Fall verändert sich das Bewusstsein in diesem

---

1) Ein Paradoxon könnte hier höchstens im blossen Wort, nicht jedoch in der Sache selbst, erblickt werden.

schlafartigen Zustande sehr stark, und zwar wohl desto stärker, je mehr es von dem Unterbewusstsein in sich „aufnimmt", sich in es „umwandelt". Wird dann in tiefster Autohypnose das Unterbewusste sozusagen bis in seine letzten Gründe, oder, wie Kohnstamm es nannte, das „tiefste Unterbewusstsein" aus seiner Latenz[1]) gehoben, also bewusst, dann können jene Bewusstseinszustände auftreten, wie sie sowohl bei Versuchspersonen Kohnstamms, als auch bei den Mystikern vorkommen, wo z. B. das Bewusstsein von einer abgeschlossenen, begrenzten Persönlichkeit sich weitet zu einem „überpersönlichen", „kosmischen" oder „göttlichen" Bewusstsein, das seinem Wesen nach im Verhältnis zum normalen ein übernormales, und von diesem aus gesehen, ein „irrationales" ist. Dieser durch die Yogaübungen zuwege gebrachte Bewusstseinszustand hat viel Gemeinsames mit den sonstigen „mystischen" Bewusstseinszuständen, selbst bei Unterscheidung von „Seelenmystik" und „Gottesmystik". In beiden Arten von Mystik hat der normale Ichzustand einem „übernormalen" Platz gemacht, von dem das Ich völlig durchdrungen ist. Im Yoga könnte man von einem „Puruṣa-Bewusstsein" reden, das im Kaivalya herrscht, während das „Citta-Bewusstsein", also das normale, ausgeschaltet ist. Das Kaivalya ist das Erleben der völligen Einfachheit und Einheitlichkeit des Ich, der Seele. Und hier kommt noch ein Zweites hinzu, das diesen Zustand von einer anderen Seite her beleuchtet, das Wertproblem. Dieser Geisteszustand des Kaivalya, wie auch des Bhaktiyoga-Samādhi und der Ekstase überhaupt, ist charakterisiert durch seine ausserordentliche Werthöhe, die unendlich erhaben ist über die der normalen Bewusstseinszustände, wie die Mystiker übereinstimmend aussagen. In der Mystik ist es gerade diese unvergleichliche Werthöhe, die in dem Ekstatiker die Überzeugung der unmittelbaren Erfahrung Gottes wachruft[2]), und im Kaivalya des Yoga wie im Nirvāṇa des Buddhismus liegen ebenfalls Erlebnisse vor, die genau wie die entsprechenden in der Ekstase die Bezeichnung „Summum bonum" in Anspruch nehmen können. Wohl ist, wie oben bereits angedeutet, ein

1) „Latenz" in Bezug auf das Oberbewusstsein.

2) Oesterreich, Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem, S. 20.

Unterschied zwischen der Ekstase einerseits und dem Kaivalya und dem Nirvāṇa andererseits nicht zu verkennen, die erstere ist in ihrer Einstellung und ihrem Erleben mehr positiv, die beiden letzteren negativ zu nennen [negativ aber nur im Verhältnis zur Ekstase, an sich sind sie durchaus positiv]. Doch so bedeutsam dieser Unterschied fraglos ist, so muss doch das Gemeinsame an beiden Zuständen betont werden. Beide sind eben Bewusstseins- und Erlebniszustände höchster Werte und einer, man möchte sagen, „transzendenten" Seligkeit, die alles das, was man gemeinhin unter „Wert" und „Seligkeit" oder dgl. versteht und kennt, weit hinter und unter sich lässt. Wenn im klassischen Yoga, besonders aber im Buddhismus[1]), von den höchsten Zuständen gar nicht oder nur in, meist negativen, Umschreibungen gesprochen wird, so soll damit ausgedrückt werden, wie unbeschreiblich und unaussprechlich diese Zustände sind. Von einem völligen Auslöschen des Ich kann gar keine Rede sein, das Ich wird nicht vernichtet, sondern im Gegenteil unendlich erweitert. Was vernichtet wird, das sind die gewöhnlichen Ich-Regungen; doch tritt damit keineswegs ein „stumpfer pathologischer Zustand totaler Affekthemmung ein, den wir als Depersonalisation bezeichnen"[2]), kein blosser „Dämmerzustand", sondern das gerade Gegenteil davon, eine Erhebung von hohem Wertgehalte. — Der Wesensunterschied zwischen Kaivalya und Ekstase rührt von der verschiedenartigen Einstellung des sich Versenkenden her[3]). Wie das Idealbild dieses Höchstzustandes beschaffen ist, so gestaltet sich derselbe auch. Das Nirvāṇa z. B. könnte der ganzen Einstellung des Buddhismus nach gar nicht anders sein, als es tatsächlich ist; einen Bhakti- oder einen europäischen Brautmystiker als im Nirvāṇa befindlich sich vorzustellen wäre ebensosehr ein Unding wie umgekehrt Buddha in der affektbetonten, teilweise direkt glühenden Ekstase der ersteren. Die oben angeführten Texte über einen Samādhi nach Bhakti-Art sind auch dem klassischen Yoga fremd, in gewisser Hinsicht sogar entgegengesetzt, denn sie lehren einen

1) vgl. Heiler, Die buddhistische Versenkung, S. 38.

2) Oesterreich, Die rel. Erfahrung als philosoph. Problem, S. 24

3) Und diese Einstellung ist natürlich durch die seelische Eigenart des Yogin bzw. des Ekstatikers bedingt.

Samādhi, der ganz zur „Gottesmystik“ gehört, während das Kaivalya reine „Seelenmystik“ ist. —

Wir sahen, wie durch Herausheben des Unterbewussten aus seiner Latenz jene übernormalen Geisteszustände herbeigeführt werden können, und dass die unterbewusste Region es also ist, der diese eigenartigen Erlebniszustände entstammen. Dies alles geschieht meist in einem schlafartigen, autohypnotischen Zustande, der in vielem den somnambulen und ähnl. Zuständen verwandt ist. Nun können gerade in einem solchen Schlafzustande [1]) gewisse parapsychische und parapsychophysische Phänomene auftreten, wie dies auch bei den in Trance befindlichen Medien der Fall ist. Doch muss bei aller Ähnlichkeit oder selbst Übereinstimmung bezüglich der Phänomene auf den Unterschied hingewiesen werden, der hier zwischen Medium und Yogin besteht: während ersteres niemals oder nur höchst selten Herr über die parapsychischen und parapsychophysischen Phänomene ist, die es hervorbringt, und sein Bewusstsein, das meist ziemlich herabgestimmt ist, fast nur passiv eingestellt ist, kann der Yogin (wie auch der „Magier“) — wenigstens nach den Behauptungen der Yogaliteratur, ob zu Recht, bleibe dahingestellt — dies alles mit vollem Bewusstsein, mit aktivem, leitendem Willen tun. Wohl könnte man auch beim Yogin von „medialen“ Fähigkeiten reden, doch dann nur in dem Sinne, dass er eben solche supranormalen Kräfte besitzt; der Ausdruck „magische“ Fähigkeiten wäre jedenfalls geeigneter, weil er das aktive und positive Prinzip im Gegensatz zum passiven des bloss „Medialen“ deutlicher zum Ausdruck bringt.

Von einer anderen Seite aus gesehen, stehen sich bei Medium und Yogin die Auswirkungen einer reinen Naturanlage einerseits und die durch den Yoga, also durch Übungen, erst hervorgerufenen bzw. geweckten Fähigkeiten [2]) supranormaler Art andererseits, einander gegenüber. Während nun bei dem Medium diese Fähigkeiten sich in keiner oder nur geringen Abhängigkeit von der intellektuellen und sittlichen Höhe desselben, also von einer

---

1) Es kann aber auch ein mehr oder minder voller Wachzustand sein.

2) Natürlich muss auch hier eine, wenn auch nicht ausgebildete, Veranlagung da sein, die sich noch entfalten kann.

Werthöhe, befinden, besteht eine solche Abhängigkeit beim Yogin, denn bei ihm sind diese Kräfte und Fähigkeiten ja ein Ergebnis, ein Ausfluss des Kaivalya, das wieder durch eine besondere Werthöhe charakterisiert ist. Hier erhebt sich dann die allgemeinere Frage, wie es kommt, dass mit dem Erreichen einer bestimmten hohen Wertstufe (der „Heiligkeit") sich auch gewisse supranormale Fähigkeiten einstellen, was die Anschauung wohl aller Völker und Zeiten bis in die Gegenwart hinein ist[1]). Es scheint mir dieses Problem keineswegs dadurch gelöst, dass man diese Anschauungen einfach als blossen Glauben oder Überzeugung des Volkes vom Dasein dieser Wunderkräfte bei den „Heiligen" ansieht und alles durch den schon zum Schlagwort gewordenen Begriff der Suggestion (als Fremd- und Selbstsuggestion) zu erklären sucht. Wenn auch die Suggestion ohne Zweifel einen ganz erheblichen Teil, vielleicht sogar das meiste zur Entstehung des Glaubens an diese Wunderkräfte beigetragen hat, so darf doch nicht übersehen werden, dass sie zu einer befriedigenden Erklärung nicht ausreicht. Vielmehr deutet doch gar manches darauf hin, dass durch ein „heiliges" oder überhaupt werthohes Leben u. U. tatsächlich parapsychische und parapsychophysische Fähigkeiten geweckt werden können, wahrscheinlich wohl durch ein tieferes Eindringen in das heute noch so gut wie unbekannte, zusammenfassend als „Unterbewusstsein" bezeichnete Gebiet unseres Seelenlebens, wodurch Kräfte freigelegt werden können, die beim Normalmenschen sich in völliger Latenz befinden. Es wäre zu wünschen, dass auch hier eingehende Beobachtungen gemacht und hinreichendes Material gesammelt werden könnte, um diese Fragen zu klären. Ob dies allerdings möglich sein wird, bleibt aus den oben[2]) dargelegten Gründen doch recht fraglich.

Es sei dann noch auf den Unterschied zwischen dem Kaivalya und dem „künstlichen Scheintod" aufmerksam gemacht. Ist bei dem ersteren durchaus ein Bewusstsein, und dazu noch ein erhöhtes und erweitertes vorhanden, so kann davon bei letzterem wohl keine Rede sein, sondern es scheint sich dabei

1) Es sei nur daran erinnert, dass die katholische Kirche heute noch die Heiligsprechung davon abhängig macht, dass dem betr. Heiligen zwei oder drei Wunder nachgewiesen werden können.

2) s. d. Abschnitt „Vibhūtis".

um einen Dämmerzustand bzw. Schlafzustand oder völlige Bewusstlosigkeit zu handeln. Dazu kommt die ungeheure Wert-Verschiedenheit der beiden Zustände[1]), Kaivalya ist ein erhabener, fast religiös zu nennender Zustand, während der „künstliche Scheintod", wenigstens in sehr vielen Fällen, gegen Entgelt herbeigeführt wird, und eben ganz und gar „Vibhūti" ist. Die Wertüberlegenheit des Kaivalya gilt natürlich auch für die narkotischen Zustände, wenn bei ihnen auch vielleicht eher von einem Bewusstsein gesprochen werden kann, als beim „künstlichen Scheintod". —

Abschliessend sei noch angeführt, dass auch Rāmakṛṣṇa, eine der bedeutendsten Gestalten der jüngsten indischen Religionsgeschichte, neben Karma- und vor allem Bhakti-Yoga, auch den Rāja- (und teilweise Haṭha-) Yoga ausübte: „About this time Rāmakṛṣṇa began to practise Yoga, or the physical discipline, which makes the body strong and enduring. He began by regulating his breath and went through the eight-fold methods[2]) prescribed by Patañjali"[3]). Auch baute er sich eine Hütte[4]), in der er die Yogaübungen ausführte[5]). Dass bei seiner zu Trance neigenden Konstitution[6]) und religiösen Veranlagung überhaupt Samādhi nicht ausblieb, kann nicht wundernehmen; er verfiel von Zeit zu Zeit in tiefen Samādhi[7]). Hierbei scheint auch Anästhesie aufgetreten zu sein: „At one time he fell down upon a piece of live coal during his state. It burnt deep into his flesh, but he did not know for hours, and the surgeon had to come and to extract the coal, when he came back to consciousness, and felt the wound"[8]). Rāmakṛṣṇa selbst äussert sich über seine Samādhi-Zustände folgendermassen: „I remained for six months in that state of perfect union which people seldom

---

1) Man denke auch an die Geringschätzung des Yogasūtra den Vibhūtis gegenüber (vgl. o. S. 84).

2) = die acht Aṅgas.

3) F. M. Müller, Rāmakṛṣṇa, S. 45.

4) Vgl. oben „Āsana".

5) Müller, Rāmakṛṣṇa, S. 51.

6) Vgl. ebda S. 34.

7) Ebda S. 56.

8) Ebda S. 59.

reach, and if they reach it, they cannot return to their individual consciousness again. Their bodies and minds could never bear it. But this my body is made up of Sattva [1]) particles and can bear much strain. In those days I was quite unconscious of the outer world. My body would have died for want of nourishment, but for a Sādhu who came at that time and stayed there for three days for my sake. He recognised my state of Samādhi, and took much interest to preserve this body, while I was unconscious of its very existence. He used to bring some food every day, and when all methods failed to restore sensation or consciousness to this body of mine, he would even strike me with a heavy club, so that the pain might bring me back to consciousness. Sometimes he succeeded in awakening a sort of partial consciousness in me, and he would immediately force down one or two mouthfuls of food before I was lost again in deep Samādhi" [2]). Eine Dysenterie, die durch die körperliche Schwäche entstand, soll in der Hauptsache ihn zu einem normalen Bewusstsein zurückgebracht haben [3]). Für Rāmakṛṣṇa ist charakteristisch, dass seine Samādhi-Zustände nach Art und Inhalt starke Verschiedenheiten aufweisen, was mit seiner wechselnden religiösen und geistigen Einstellung zusammenhängt, die sich wieder im Laufe seiner gesamten Entwicklung änderte. Hatte er anfangs die Yogapraxis nach Patañjali durchgemacht und Nirvikalpa-Samādhi [4]) erreicht [5]), so kam er späterhin, als er sich der Bhakti-Religion hingab, zu dem Erlebnis der Vereinigung mit der Göttin, der „Mutter" Kālī, ja zu einer völligen Identifizierung mit derselben, die manchmal derart restlos war, dass er gelegentlich sogar die für die Göttin bestimmten Opfergaben für sich nahm, und anstatt ihr Bild zu schmücken, sich selbst schmückte [6]). Übrigens schaute Rāmakṛṣṇa späterhin in seinen Visionen ausser

---

1) Vgl. o. S. 32, Anm. 1.

2) Müller S. 49.

3) Ebda.

4) „Unterschiedlose Versenkung", „in der man ohne 'Ich' und ohne 'Dieses' als reiner Ātman besteht" (Deussen, 60 Up., S. 873 f.)

5) Müller S. 47.

6) Müller S. 40.

Kāḷī, Śiva, Kṛṣṇa und Rāma auch Jesus[1]), die alle für ihn letzten Endes wesensgleich sind, wobei die Avatāra-Anschauung mit hineinspielt[2]). Zu seinen Visionen selbst ist noch zu erwähnen „that he always saw them outside himself, but when they vanished, they seemed to have entered into him“[3]). In dem Zustande von „God-consciousness“ trat bei Rāmakṛṣṇa ein Gefühl ganz ausserordentlicher Machtvollkommenheit auf: „He then spoke of himself as being able to do and know everything. He spoke as if he had the power of giving anything to anybody. He would speak of himself as the same soul that had been born before as Rāma, as Kṛṣṇa, as Jesus, or as Buddha, born again as Rāmakṛṣṇa“, „He told Mathurānātha — — — — that he had many disciples who would come to him shortly, — — — — he said that he was free from all eternity — — — — and an incarnation of God Himself“[4]).

Es ist nicht weiter erstaunlich, wenn einem Manne wie Rāmakṛṣṇa, dessen Persönlichkeit ausserordentlich stark auf seine Umwelt einwirkte, gar bald auch Wunderkräfte aller Art zugeschrieben wurden. Ohne hierauf näher einzugehen, sei nur erwähnt, dass in seiner Gegenwart Andere öfters in Trance bzw. Samādhi gefallen sein sollen[5]), aber noch bedeutender waren die inneren Umwandlungen, die er bewirkt haben soll[6]).

Auf jeden Fall kann man bei Rāmakṛṣṇa wohl von einer ganz besondersartigen psychischen Veranlagung sprechen, ganz abgesehen von seiner Fähigkeit, in rein religiöser und geistiger Hinsicht auf seine Mitwelt einzuwirken. Man könnte ja vielleicht manches von dem hier herangezogenen Berichte Vivekānandas, des Hauptschülers Rāmakṛṣṇas, den Müller mitteilt, anzweifeln, doch würden davon sicherlich nur Einzelheiten betroffen werden, während die wichtigsten für uns in Betracht kommenden Angaben,

---

1) Ebda S. 51.
2) Ebda S. 109.
3) Ebda S. 51.
4) Ebda S. 58.
5) Ebda S. 37 f., 54.
6) Ebda S. 54. — Streng genommen gehört das Letztere schon nichtrhem zu den eigentlichen „Wunderkräften“.

hauptsächlich die auf seine psychische Eigenart bezüglichen, m. E. doch meist als zuverlässig angesehen werden können. So liefert Rāmakṛṣṇa denn einen sehr beachtenswerten Beitrag zur Erkenntnis solcher aussergewöhnlichen Geisteszustände, die allerdings nicht ausschliesslich dem Gebiete des eigentlichen Yoga angehören, aber doch häufig auf sein Gebiet übergreifen, sodass wir für diese Berichte, angesichts des Mangels an sonstigem geeignetem Material, nur dankbar sein können.

Literatur:

W. Adelmann-Huttula, Ārya-Mārga, Der Pfad zur Seherschaft. Pfullingen 1921.

— Konzentration und Meditation. Pfullingen 1921.

„Annales des Sciences psychiques" vols. 7, 11, 13, 16. Paris 1897, 1901, 1903, 1906.

P. Beck, Die Ekstase. Bad Sachsa 1906.

H. Beckh, Buddhismus Bd. II. Berlin u. Leipzig 1920.

E. Bischoff, Die Elemente der Kabbalah. 2 Bde. Berlin 1913, 1920.

— Wunder der Kabbalah. Pfullingen 1921.

H. P. Blavatsky, Die Stimme der Stille. 2. Aufl. Leipzig o. J.

J. Braid, Der Hypnotismus. Ins Deutsche übersetzt von W. Preyer. Berlin 1882.

K. Brandler-Pracht, Geheime Seelenkräfte. Unterrichtsbriefe zur Entwicklung der Willenskraft und der okkulten Fähigkeiten. Berlin-Pankow 1923.

Buddhistische Märchen. Übersetzt und eingeleitet v. E. u. H. Lüders. Jena 1922.

E. A. W. Budge, Egyptian Magic (= Books on Egypt and Chaldaea vol. II). London o. J.

„Christliche Welt", 40. Jahrgang, Nr. 10.

Th.-W. Danzel, Kultur und Religion des primitiven Menschen. Stuttgart 1924.

— Magic und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte. Stuttgart 1924.

P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, Bd. I, 2 (Die Philosophie der Upanishads) und Bd. I, 3 (Die nachvedische Philosophie der Inder), Leipzig 1922.

Th. Elsenhans, Lehrbuch der Psychologie. Tübingen 1920.

Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. by J. Hastings. Vol. IV. Edinburgh 1911.

R. Garbe, Sāṃkhya und Yoga (= Grundriss der indoarischen Philologie u. Altertumskunde III, 4). Strassburg 1896.

— Beiträge zur indischen Kulturgeschichte. Berlin 1903.

H. v. Glasenapp, Der Hinduismus. München 1922.

J. Goldziher, Vorlesungen über den Islam. Heidelberg 1925.

J. J. M. de Groot, Universismus. Berlin 1918.

W. Haas, Die psychische Dingwelt. Bonn 1921.

J. W. Hauer, Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien. Berlin, Stuttgart u. Leipzig 1922.
F. Heiler, Die buddhistische Versenkung. München 1922.
— Das Gebet. München 1923.
Jamblichus, Über die Geheimlehren. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Th. Hopfner. Leipzig 1922.
W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Deutsche Bearbeitung von G. Wobbermin. Leipzig 1920.
K. H. E. de Jong, Das antike Mysterienwesen. Leiden 1919.
J. Kerner, Die Seherin von Prevorst. Reclams Univ.-Bibl. Leipzig o. J.
Graf H. Keyserling, Das Reisetagebuch eines Philosophen. München u. Leipzig 1919.
C. v. Klinckowstroem, Yogi-Künste. Pfullingen 1922.
O. Kohnstamm, Medizinische und philosophische Ergebnisse aus der Methode der hypnotischen Selbstbesinnung. München 1918. — Ausführlichere Darstellung und Begründung im „Journal für Psychologie und Neurologie" Bd. 23, Erg.-Heft 1. 1918.
S. Krauss, Talmudische Archäologie Bd. III. Leipzig 1912.
I. H. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Leipzig 1906.
M. Lamm, Swedenborg. Leipzig 1922.
E. Lehmann, Mystik in Heidentum uud Christentum. Leipzig und Berlin 1923.
Lieder des Ṛgveda. Übersetzt von A. Hillebrandt. (= Quellen der Religionsgeschichte Bd. 5). Göttingen u. Leipzig 1913.
Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. Erklärt von M. Meschler. 1. Teil: Text und Erklärung des Exerzitienbuches. Freiburg i. Br. 1925.
„Magische Blätter", Jahrg. II, Leipzig 1921.
A. Messer, Psychologie. Stuttgart u. Berlin 1922.
— Die Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1924.
A. Moll, Der Hypnotismus. Berlin 1924.
F. M. Müller, Ramakrshna, His Life and Sayings. London u. Bombay 1898.
E. Murisier, Les maladies du sentiment religieux. Paris 1901.
G. Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Stuttgart 1925.
T. K. Oesterreich, Die Phänomenologie des Ich, Bd. I. Leipzig 1910.
— Einführung in die Religionspsychologie. Berlin 1917.
— Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. (Philosoph. Vorträge, veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, Nr. 9). Berlin 1915.
H. Oldenberg, Die Religion des Veda. Stuttgart u. Berlin 1923.
W. Omar, Atemlehre. Freiburg i. B. 1922.
— Sexuelle Lebenskunst. Freiburg i. B. 1922.
R. Otto, Das Heilige. Gotha u. Stuttgart 1925.
— Aufsätze, das Numinose betreffend. Gotha u. Stuttgart 1923.
— West-östliche Mystik. Gotha 1926.

The Yoga-System of Patañjali, embracing the Comment, called Yoga-Bhāshya — — — and the Explanation, called Tattva-Vāicāradī — — —. Translated by J. H. Woods. (= Harvard Oriental Series, vol. 17.) Cambridge, Mass. 1914.

Peryt Shou, Praktischer Mantramkursus. Berlin-Pankow o. J.

Das Popol Wuḫ. Übersetzt und bearbeitet von N. E. Pohorilles. (= Mythologische Bibl. VI, 1.) Leipzig 1913.

K. Th. Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig u. Berlin 1923.

„Psychische Studien", Bd. 34—36. Leipzig 1907—09.

Rāma Prasād, Die feineren Naturkräfte und die Wissenschaft des Atems. Ins Deutsche übertragen von H. Widtmann. Leipzig 1920.

E. Rohde, Psyche. Tübingen 1921.

Der Sanātana-Dharma. Eine Darstellung des Hinduismus. Übersetzt und erläutert von P. J. Abs. Bonn und Leipzig 1923.

K. O. Schmidt, Selbst- und Lebensbemeisterung durch Gedankenkraft. [2 verschiedene Ausgaben.] Pfullingen o. J.

R. Schmidt, Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien. Berlin 1921.

O. A. H. Schmitz, Psychoanalyse und Yoga. Darmstadt 1923.

M. Seiling, Die anthroposophische Bewegung und ihr Prophet. Leipzig 1918.

The Serpent Power. Being the Shatchakra-Nirūpana and Pādukā-Panchaka. Translated with introduction and commentary by A. Avalon. Madras 1924.

H. Siebeck, Geschichte der Psychologie. 2 Bde. Gotha 1880 u. 1884.

H. Silberer, Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Wien 1914.

L. Staudenmaier, Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft. Leipzig 1922.

R. Steiner, Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? Berlin 1922 — Theosophie. Stuttgart 1922.

O. Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie. Leipzig 1904.

Svātmārāma's Haṭhayogapradīpikā. Übersetzt von H. Walter. [Dissertation]. München 1893

60 Upanishads des Veda. Übersetzt und eingeleitet von P. Deussen. Leipzig 1921.

„Weisse Fahne", Jahrg. IV, Heft 1. Pfullingen 1923.

Lebenslauf.

Geboren bin ich, Richard Rösel, evangelischer Konfession, am 1. Mai 1902 zu Frankfurt a. Main als Sohn des Fabrikdirektors Dr. Richard Rösel. Ich besuchte von 1909 bis 1921 das Realgymnasium Musterschule in Frankfurt a. Main, woselbst ich Ostern 1921 das Maturum bestand. Im Herbst 1921 bezog ich die Universität Frankfurt und im Frühjahr 1924 die Universität Marburg. Ich hörte während dieser Zeit Vorlesungen und machte z. T. Praktika mit über: Chemie, Physik, Philosophie uud Psychologie. Von Herbst 1925 an hörte ich in Tübingen Vorlesungen über Philosophie, Psychologie und Musikwissenschaft, ausserdem nahm ich an mehreren Seminaren, bzw. Übungen über diese Gebiete teil.

Meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. T. K. Oesterreich bin ich für verschiedene Hinweise zu Dank verpflichtet.